Geschichte der Paulinischen Forschung

von der Reformation bis auf die Gegenwart

Von

Albert Schweitzer
Lic. theol. Dr. phil. Privatdozent der Evangel. Theol. Fakultät
der Universität Straßburg i. Elsaß.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1911.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Der Medizinischen Fakultät
der Universität Straßburg
in tiefer Dankbarkeit
für die gewährte Gastfreundschaft

Vorrede.

Dieses Werk bietet die Fortsetzung meiner „Von Reimarus zu Wrede" betitelten, 1906 erschienenen Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.

Wer sich mit der Lehre und der Wirksamkeit Jesu beschäftigt und irgendwie eine neue Anschauung darüber aufbringt, darf hierbei nicht stehen bleiben, sondern soll gehalten sein, von seinem Standpunkt aus den Weg in die Dogmengeschichte zu suchen. Nur so kann offenbar werden, was seine Entdeckung wert ist.

Die große und noch immer ungelöste Aufgabe der Geschichtswissenschaft vom ältesten Christentum besteht darin, die Entwicklung der Lehre Jesu zum altgriechischen Dogma, wie es in den Werken des Ignatius, Justin, Tertullian und Irenäus zu Tage tritt, verständlich zu machen. Wie konnte auf Grund der Wirksamkeit des Herrn und des Glaubens der Urgemeinde das Lehrsystem Pauli entstehen? Wie ist aus diesem das altgriechische Dogma hervorgegangen?

Strauß und Renan haben die Aufgabe erkannt und in der Aufeinanderfolge ihrer Werke den Weg von Jesus zur Dogmengeschichte zu finden versucht. Seither hat keiner, der sich mit dem Leben Jesu beschäftigte, diesen Gang wieder unternommen.

Ihrerseits ist die Dogmengeschichte dazu gekommen, die Lehre Jesu und auch die des Paulus außerhalb des Bereiches ihrer Untersuchungen zu stellen und ihre eigentliche Aufgabe erst da beginnen zu lassen, wo die unbestrittene und allgemeine Hellenisierung des Christentums einsetzt. So beschreibt sie das Werden des griechischen, nicht aber des christlichen Dogmas überhaupt. Weil sie den Uebergang von Jesus zu Paulus und von diesem zu Justin und Ignatius im Unklaren läßt und deshalb auch zu keinem faßbaren und eindeutigen Begriff vom Urchristentum gelangt, ermangelt der Bau, den sie aufführt, einer sicheren Basis. Wer Harnacks Dogmengeschichte kennt und bewundert, weiß, daß die solide Konstruktion bei ihm erst in der griechischen

Epoche beginnt. Was vorher liegt, ist nicht fundamentiert, sondern als Pfahlbau aufgeführt.

Der Paulinismus gehört in die Dogmengeschichte, da die Dogmenbildung alsbald mit dem Tode Jesu anhebt.

Die Wissenschaft, die die Geschichte der Gedankenentwicklung im ältesten Christentum in die Disziplinen: Leben-Jesu, Apostolisches Zeitalter und Dogmengeschichte zerfallen läßt und in dieser Teilung beharrt, als ob es sich dabei um mehr als um eine Abmachung für das Vorlesungsverzeichnis handelt, gesteht damit ihre Ohnmacht ein und verzichtet auf eine wirkliche Grundlegung der Dogmengeschichte. Die ihrem Eigendasein überlassenen Einzeldisziplinen ihrerseits sind allen Unklarheiten und Unwahrheiten ausgeliefert und leben geradezu davon, daß sie ihre Behauptungen nie über die klüglich gesteckten Grenzen hinaus zu verfolgen brauchen und nicht jeden Augenblick gewärtig sein müssen, über die Art, wie ihre Ansicht mit dem Vorher und Nachher der Entwicklung der Gedanken zusammengebracht werden kann, Rechenschaft abzulegen.

Diese Selbstherrlichkeit der einzelnen Disziplinen beginnt mit dem Verfall der Konstruktion Baurs. Er war der letzte, der die Dogmengeschichte in dem allgemeinen großen Sinn, als Wissenschaft von der Entwicklung der Lehre Jesu zu der der altgriechischen Kirche aufzufassen und zu betreiben wagte. Nach ihm kommt durch Ritschl der engere und bequemere Begriff dieser Disziplin auf, welcher sich der Kaisergewalt über die dem Leben Jesu, dem Urchristentum und dem Paulinismus geweihten Forschungen begibt und diese selbständig werden läßt. In den Werken des Göttinger Schulhauptes tritt diese Wendung noch nicht klar zu Tage, weil er die Lehre Jesu, Pauli und des Urchristentums formell noch in die dogmengeschichtliche Untersuchung miteinbezieht. Jedoch verhüllt er die Unterschiede zwischen den einzelnen Glaubens- und Lehrnormen in der Art, daß er die Entwicklung der Gedanken, statt sie zu erklären, negiert und es der kritischen Wissenschaft von der Lehre Jesu und dem Paulinismus unmöglich macht, sich in den von ihm zurechtgeschnittenen Rahmen einzupassen.

Mit Baur behält Ritschl die Voraussetzung gemein, daß das alte Dogma aus der Lehre Jesu in einem organischen und folgerichtigen Prozesse entstanden sei. Die nach ihnen einsetzenden Einzelforschungen haben gezeigt, daß diese Annahme falsch ist. Von einer „Entwicklung" in dem gewöhnlichen Sinn kann nicht die Rede sein, weil die eingehendere Untersuchung die natürlichen Zusammenhänge, die man a priori als selbstverständlich annehmen möchte, nicht bestätigt, sondern an ihrer Stelle unbegreifliche Unzusammenhänge zu Tage treten läßt.

Hierin liegt der eigentliche Grund der Verselbständigung der Einzeldisziplinen.

Das System des Heidenapostels steht der Lehre Jesu als etwas ganz Eigenartiges gegenüber, und erweckt nicht den Eindruck aus ihr „hervorgegangen“ zu sein. Wie ist aber eine derartige Neuschaffung der christlichen Gedanken — und gar noch kaum zwei oder drei Jahrzehnte nach dem Tode des Herrn! — denkbar?

Vom Paulinismus werden keine Ueberleitungen zum altgriechischen Dogma sichtbar. Ignatius und Justin übernehmen seine Gedanken nicht, sondern schaffen ihrerseits wieder etwas Neues.

Nach der an und für sich natürlich scheinenden Annahme wäre man geneigt die Verkündigung Jesu als ein Gebirge anzusehen, das sich in die Höhenzüge des Paulinismus fortsetzt und von hier aus zur Niederung des altkatholischen Dogmas abfällt. In Wirklichkeit aber nehmen sich die Lehre des Herrn und die des großen Apostels wie zwei Bergketten aus, die dem späteren „Evangelium“ regellos vorgelagert sind. Unklar bleibt sogar das Verhältnis, in welchem beide zu dem Urchristentum stehen.

Dieser Mangel an Zusammenhang muß seinen Grund haben. Aufgabe der Geschichtswissenschaft ist es, die Selbständigkeit der einzelnen Lehrformen als notwendig zu begreifen und zugleich die Aenderung und Verwerfung des Gesteins aufzuzeigen, die die innere Zusammengehörigkeit dieser Formationen und den Prozeß ihrer Gestaltung erkennen lassen.

Die Konstruktion Baurs ist gefallen. Sein großer allgemeiner Begriff der Dogmengeschichte aber darf nicht aufgegeben werden. Es ist falsch, über das Problem, das ihn beschäftigte, zu schweigen und damit den Anschein zu erwecken, als wäre es gelöst. Die heutige Wissenschaft ist weit davon entfernt erklärt zu haben, wie aus der Lehre Jesu der Paulinismus und das griechische Dogma entstanden sind. Im Grunde ist sie nur dahin gekommen, einen Einblick in die Schwierigkeiten des Unternehmens gewonnen zu haben und mehr und mehr die Frage der Hellenisierung des Christentums als das Grundproblem der Dogmengeschichte zu entdecken.

An eine Lösung konnte sie im Ernste nicht denken, weil sie immer noch mit den Voraussetzungen Baurs, Ritschls und Renans arbeitet und alle Möglichkeiten, die mit ihnen gegeben sind, schon drei- und viermal durchprobiert hat, ohne zu einer wirklichen Einsicht in den Entwicklungsgang zu gelangen. Sie hat dieses und jenes Problem anders gefaßt, anders gedreht und wohl auch verdreht; eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Wann und Wie der Hellenisierung des Evangeliums hat sie aber nicht zu geben vermocht.

Nicht einmal über den Zustand, in dem das zu hellenisierende Evangelium vorgelegen haben soll, ist sie zur Klarheit gelangt. Sie wagt es nicht, die beiden Welten, die für den Prozeß in Frage kommen, auf das deutlichste von einander zu scheiden und das Problem dahin zu formulieren, daß das ursprünglich rein jüdisch-eschatologische Evangelium nach Form und Inhalt griechisch geworden sei. Dieser Verlauf scheint ihr von vornherein unmöglich. Darum sucht sie die Gegensätze abzuschwächen, in der Lehre Jesu schon Gedanken zu finden, die sich aus dem Rahmen der jüdisch-eschatologischen Vorstellungen herausdrängen und „allgemein religiös" sind, und im Paulinismus „genuin-christliches" und auch hellenisches Gut neben dem rabbinischen aufzuzeigen.

Die theologische Wissenschaft ist von dem Bestreben beherrscht, das Jüdisch-Apokalyptische in Jesus und Paulus möglichst zu mildern und die Hellenisierung des Evangeliums so viel wie angängig schon bei ihnen irgendwie vorbereitet sein zu lassen. Sie meint etwas gewonnen zu haben, wenn sie bei der Fassung des Problems möglichst darauf ausgeht, die Gegensätze abzuschleifen und so allerlei Erleichterungen für die Vorstelligmachung des Uebergangs des Evangeliums aus der einen Gedankenwelt in die andere zu schaffen.

Bei diesem Tun verfahren Baur und Renan noch mit einer Unbefangenheit, deren die heutige Wissenschaft nicht mehr fähig sein kann. Aber trotzdem muß sie in dieser Bahn fortschreiten, weil sie immer noch mit den alten Voraussetzungen und der damit gegebenen Abschwächung des Problems operiert. Das Resultat ist in jeder Hinsicht unbefriedigend. Die Lösung bleibt nach wie vor unmöglich und die Erleichterungen, die man sich in der Stellung des Problems zu schaffen glaubte, haben nur neue Schwierigkeiten zur Folge.

Mit der konsequenten Geltendmachung der jüdischen Eschatologie für das Verständnis der Lehre Jesu und seines Wirkens ist ein neues Faktum für die Grundlegung der Dogmengeschichte gegeben. Ist die am Schlusse meiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung entwickelte Auffassung richtig, so ragt die Lehre des Herrn in keiner Anschauung aus der jüdischen in eine nichtjüdische Welt hinein, sondern stellt nur eine tief ethische und vollendete Fassung der zeitgenössischen Apokalyptik dar. Also ist der Anfangspunkt des Evangeliums ausschließlich jüdisch-eschatologisch. Die scharfe Formulierung des Problems der Hellenisierung des Christentums, die man immer zu umgehen hoffte, wird durch die in den Synoptikern überlieferten Tatsachen als die einzig angängige erwiesen. Demnach hat die Dogmengeschichte darzutun, wie sich das rein Jüdisch-Eschatologische zum Griechischen entwickelt hat.

Die bis dahin geübten Auskünfte und Unklarheiten sind außer Kurs gesetzt.

Die zunächst gegebene Aufgabe besteht darin, die Stellung des Paulus zu definieren. Ist er der Beginn der Hellenisierung oder ist auch sein System rein jüdisch-eschatologisch zu begreifen? Gewöhnlich wird das erstere angenommen, weil er das Christentum vom Judentum losgerissen hat und seine Gedanken anders nicht gut erklärlich scheinen. Ueberdies befürchtet man, daß das Problem der Hellenisierung des Evangeliums, wenn die Lehre des Heidenapostels ebenfalls als rein jüdisch-eschatologisch anzusehen wäre, eine Zuspitzung erfahren könnte, die seine Lösung mehr denn je in Frage stellte.

Dazu kommt, daß die theologische Geschichtswissenschaft, wenn auch unbewußt, praktischen Interessen Gehör gibt. Im Grunde wird sie von dem Empfinden geleitet, daß das, was am alten Evangelium hellenisierbar ist, zugleich auch als modernisierbar gelten kann. Darum sucht sie an der Lehre Pauli — wie auch an der Jesu — so viel „Ueberjüdisches", „Allgemein-Religiöses", „Genuin-Christliches" als möglich zu entdecken und ist von dem Kleinglauben geplagt, daß die Bedeutung und Gestaltung des Christentums für unsere Zeit davon abhängig ist, daß die Modernisierung sich nach der bisherigen Art durchführen und aus der bisherigen Geschichtswissenschaft rechtfertigen lasse.

Derartige wissenschaftliche und unwissenschaftliche Erwägungen können diejenigen, die die rein jüdisch-eschatologische Bedingtheit der Lehre Jesu anzuerkennen wagen, nicht daran irre machen, daß ihnen die Aufgabe zufällt, mit dieser neuen Anschauung den Gang in die Dogmengeschichte anzutreten und vorerst das paulinische Problem neu in Angriff zu nehmen. Naturgemäß werden sie zu erfahren suchen, wie weit die ausschließlich eschatologische Auffassung des Evangeliums sich in den Gedanken des Heidenapostels wirksam erweist, und die Möglichkeit in Erwägung ziehen, daß sein System, so merkwürdig dies auf den ersten Blick scheinen mag, sich rein aus ihr entwickelt haben könne.

Wie für die Leben-Jesu-Forschung sind auch hier das Problem und der Weg der Lösung aus einem Ueberblick über die bisherigen Leistungen entwickelt. Zugleich möchte diese Darstellung der Kenntnis der vergangenen Perioden der Wissenschaft dienen. Da die Studierenden, und auch die jüngeren unter den Dozierenden, die Werke der früheren Forschung unmöglich alle durch Lektüre kennen können, besteht die Gefahr, daß einerseits mit leeren Namen gewirtschaftet wird und andererseits aus Unkenntnis Versuche von neuem unternommen werden, die schon einmal aufgetaucht waren und sich als eitel erwiesen hatten. Darum geht das Bestreben dieser Arbeit dahin, einen eingehenden Einblick in

das bisherige Schaffen zu geben und die Lektüre, soweit es sich nicht um klassische oder noch jedermann zugängliche Werke handelt, so gut wie möglich zu ersetzen.

Aus praktischen Gründen wird die neue Auffassung nicht, wie es in dem Buche über die Leben-Jesu-Forschung geschah, der Darstellung der bisherigen Anschauungen angefügt, sondern in einem besonderen Werke entwickelt und begründet. Es führt den Titel „Die Mystik des Apostels Paulus" und wird im Anschluß an dieses alsbald erscheinen.

Die englische und amerikanische Literatur ist in diese Studie nicht eingearbeitet, da mir die betreffenden Werke nicht in Vollständigkeit erreichbar waren und die mangelnde Vertrautheit mit der Sprache hindernd im Wege stand.

Auf eine erschöpfende Aufzählung aller Studien über die Lehre des Paulus ging ich nicht aus, da ich nur das anführen wollte, was für die Entwicklung der ihm gewidmeten Forschung wertvoll oder typisch ist. Darum habe ich manches Werk, in das ich Einblick genommen, unerwähnt gelassen.

Meinen Helfern, Herrn Pfarrer Karl Leyrer in Schirmeck (Unter-Elsaß) und Herrn Lic. Theol. Pfarrer Albert Huck in Straßburg-Schiltigheim spreche ich hiermit meinen besten Dank aus.

19. Sept. 1911.

Inhaltsangabe.

I. Die Anfänge der wissenschaftlichen Erforschung.

Hugo Grotius. Annotationes in Novum Testamentum (1641—46). — Joh. Jak. Rambach. Institutiones hermeneuticae sacrae (1723). — Sieg. Jak. Baumgarten. Unterricht der Auslegung der heiligen Schrift (1742). — Joh. Christoph Wolf. Curae philologicae et criticae (1741). — Joh. Aug. Ernesti. Institutio interpretis Novi Testamenti (1762). — Joh. Sal. Semler. Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik (1760 bis 1769). Abhandlung von freier Untersuchung des Canons (1771—75). Neuer Versuch die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des Neuen Testaments zu befördern (1786). Lateinische Paraphrasen zu den Briefen an die Römer (1769) und Korinther (1770; 1776). — Joh. Dav. Michaelis. Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes (1750). Uebersetzung des Neuen Testaments (1790). Anmerkungen für Ungelehrte zu seiner Uebersetzung des Neuen Testaments (1790—92).

Friedr. E. Dav. Schleiermacher. Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheus (1807). — Joh. Gottfr. Eichhorn. Historisch kritische Einleitung in das Neue Testament; Band III (1814).

Gottl. Wilh. Meyer. Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs (1801). — Leonh. Usteri. Idem (1824). — Aug. Ferd. Dähne. Idem (1835). — Karl Schrader. Der Apostel Paulus (1830—36). — J. A. Wilh. Neander. Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel (1832).

M. Leberecht De Wette. Erklärung der Briefe an die Römer (II. Aufl. 1838), Korinther, Galater und Thessalonicher (1841).

H. E. G. Paulus. Des Apostels Paulus Lehrbriefe an die Galater- und Römer-Christen (1831).

Die Reformation kämpfte und siegte im Namen des Paulus. Dadurch war die Lehre des Heidenapostels in den Vordergrund der protestantischen Forschung gerückt. Jedoch wird die geschichtliche Erkenntnis dieses Gedankengebildes durch die aufgewandte Mühe vorerst nicht gefördert. Man sucht darin Beweisstellen für lutherische oder reformierte Dogmatik und findet sie auch. Die Exegese der Reformation legt ihre Ideen in Paulus hinein, um sie mit apostolischer Autorität ausgestattet zurückzuempfangen.

Ehe es anders kommen konnte, mußte der dogmatische Bann, in dem die Auslegung gefangen lag, gebrochen werden. Einen vielver-

sprechenden Anfang machte der sich über alle Kirchenlehre erhebende Hugo Grotius in seinen Annotationes in Novum Testamentum [1]). Sie erschienen 1641–46. Die paulinischen Briefe sind mit besonderer Liebe behandelt. Der große Niederländer läßt es sich angelegen sein, den einfachen Wortsinn herauszuarbeiten, und führt neben der patristischen Exegese auch Parallelen aus der griechischen und römischen Literatur an. Jedoch zeigt er noch keine Einsicht in die Eigenart der paulinischen Gedankenwelt.

In der folgenden Zeit setzte sich nach und nach das Prinzip durch, daß die Auslegung vom Dogma unabhängig sei. Pietismus und Rationalismus waren an dieser Errungenschaft in gleicher Weise interessiert. Man stellte den Satz auf, daß die Schrift aus der Schrift zu erklären sei.

In diesem Gedanken begegnen sich die beiden berühmten Werke über Schriftauslegung aus der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, die „Institutiones hermeneuticae sacrae“ von Joh. Jak. Rambach [2]), die vom Standpunkt eines milden Pietismus aus geschrieben sind, und Siegm. Jakob Baumgartens [3]) rationalistisch angehauchter „Unterricht der Auslegung der heiligen Schrift“.

Auf dem vom Pietismus und Rationalismus geschaffenen Boden konnte eine philologisch-wissenschaftliche Exegese gedeihen. Einen der ersten bedeutenden Versuche in dieser Richtung bieten Joh. Christoph Wolfs „Curae philologicae et criticae“ [4]). Dieses Werk war Jahrzehntelang maßgebend und wird auch später noch von den Auslegern, mit oder ohne Nennung der Quelle, vielfach ausgeschöpft.

Das Verdienst, die Prinzipien der philologischen Auslegung zu allgemeiner Anerkennung gebracht zu haben, gebührt Joh. Aug. Ernesti, dem Reformator der Leipziger Thomasschule und dem hartnäckigen Gegner ihres Cantors J. S. Bach. Seine „Institutio interpretis Novi Testamenti“ erschien 1762 [5]). Sie ist nach dem Plan der

1) In der Amsterdamer Gesamtausgabe von 1679 füllen die Annotationes der paulinischen Briefe (1009 S.) mit denen zu den andern Episteln und der Apokalypse den III. Band.

2) 1723. 822 S. 3) Erste Aufl. 1742. Zweite 1745. 232 S.

4) Basel 1741. Fünf Bände, die sich über das ganze Neue Testament erstrecken. Die paulinischen Briefe werden im dritten (820 S.) und vierten (837 S.) behandelt.

„Curae philologicae et criticae ... quibus integritati contextus Graeci consulitur sensus verborum ex praesidiis philologicis illustratur, diversae Interpretum Sententiae summatim ennarrantur et modesto examini subjectae vel approbantur vel repelluntur“.

5) 135 S. Spätere Auflagen: 1765; 1774; 1792; 1809. Die beiden letzten sind von Ammon besorgt.

Hermeneutiken von Rambach und Baumgarten gearbeitet und handelt über Grammatik, Handschriften, Ausgaben, Uebersetzungen, patristische Exegese, Geschichte und Geographie als Hilfswissenschaften der Auslegung.

Aber gerade Ernestis Werk zeigt, daß die undogmatisch-philologische Auslegung von sich aus eigentlich zu keinem Resultat kommt. Sein Verfasser ist in Wirklichkeit gar nicht frei vom Dogma, insofern als er den Fragen, die ihn mit der Kirchenlehre in Widerspruch setzen könnten, klüglich aus dem Weg geht. Die Philologie aber bringt er mehr nur formell zur Anwendung. Er wagt es nicht, die Bücher des Neuen Testamentes voraussetzungslos als Zeugnisse der Literatur einer vergangenen Zeit zu behandeln und die Eigenart ihrer Ausprägung der christlichen Ideen im Unterschied zu der der folgenden Zeiten und der Gegenwart, für die er schreibt, aufzuzeigen. Es ist ihm noch nicht klar, daß die undogmatisch-philologische Auslegung konsequenterweise zur historisch-kritisch-philologischen führen muß.

Sein großer Zeitgenosse, Joh. Salomo Semler, wagt es, diese Wahrheit auszusprechen und wird dadurch der Schöpfer der historischen Theologie.

In seinen theoretischen Werken über Schrift und Schriftauslegung — „Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik" (1760—69)[1] „Abhandlung von freier Untersuchung des Canons" (1771—75)[2], „Neuer Versuch die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des Neuen Testaments zu befördern" (1786)[3] — führt der Hallenser immer und immer wieder aus, was unter historischer Schriftauslegung zu verstehen sei. Er verlangt, daß das Neue Testament als eine zeitlich bedingte Ausprägung der christlichen Gedanken angesehen und mit unbefangenem Auge betrachtet werde. Dabei redet er nicht als Vertreter einer uninteressierten

1) 4 Teile. Teil 1 und 2 bilden den ersten Band (424 S.); Teil 3 = zweiter Band (396 S.); Teil 4 = dritter Band (396 S.). Der erste Teil beschäftigt sich mit den allgemeinen Prinzipien der Auslegung, der zweite mit dem Text des Alten, der dritte und vierte mit dem des Neuen Testaments.

2) 4 Bände. Erster (nach dem Nachdruck aus dem Jahre 1776; 333 S.): Ueber die natürliche Auffassung der Schrift. Zweiter (nach der ersten Auflage, wie der dritte und vierte; 1772; 608 S): Ueber Inspiration und Canon. Antworten auf Rezensionen und Streitschriften. Dritter (1773; 567 S.): Ueber die Geschichte des Canons. Antworten auf Streitschriften und Rezensionen. Der vierte (1775; 460 S.) ist nur eine Antwort auf die Arbeit eines Dr. Schubert.

Das vielgenannte und wenig gelesene Werk sieht also nicht so aus, wie man es sich nach dem Titel vorstellt. Die polemischen Entgegnungen nehmen einen viel breiteren Raum ein als die eigentlichen Ausführungen.

3) 298 S. Eine großzügige und glänzend geschriebene Arbeit.

Geschichtswissenschaft, sondern erhebt seine Forderungen im Namen der Religion. Soll diese sich zum moralischen Glauben fortentwickeln und läutern, so dürfen die besonderen Ausprägungen, die sie in der Vergangenheit erhalten hat, ihr auf diesem Wege nicht mit falscher Autorität entgegentreten. Wir müssen uns eingestehen, daß viele Anschauungen und Beweise nicht nur des Alten, sondern auch des Neuen Testaments für uns nicht mehr dieselbe Bedeutung haben können, wie für die erste Christenheit. In der Schrift von 1786 verlangt Semler sogar, es solle „für jetzige Christen ein gemeinnütziger praktischer Auszug aus den Reden Jesu und Schriften der Apostel gemacht werden, worin die dortige lokale Rücksicht auf damalige Leser unterschieden oder abgesondert würde."

Die Theorie der historischen Auslegung wird an den großen paulinischen Briefen durchgeführt. Semler weist der wissenschaftlichen Erforschung der Gedankenwelt des Heidenapostels den Weg. Er behandelt den Römerbrief und die Episteln an die Korinther in Paraphrasen[1]) und unternimmt es, Inhalt und Logik der Gedankenverbindungen durch eine lateinische umschreibende und amplifizierende Wiedergabe der einzelnen Verse klar zu machen. Die Auslegung soll sich fernerhin nicht mehr in schwerfälliger wissenschaftlicher Rüstung einherschleppen wie bisher; sie soll nicht länger mit homiletischen und dogmatischen Betrachtungen durchsetzt sein und unter der Autorität der alten griechischen Erklärer stehen, die „an historischen Argumenten nichts klarer und besser wußten als wir selber". Offen und frei möge sie die Sätze reden lassen wie sie lauten und sich einzig auf das bisher vernachlässigte ruhige, sachliche Beobachten verlegen.

Die Bedeutung der Paraphrasen besteht aber nicht, wie man meinen sollte, in der Aufzeigung der Besonderheit der paulinischen Gedankengänge im Vergleich zu den Anschauungen der übrigen neutestamentlichen Schriften. Durch die Anwendung der umschreibenden Wiedergabe des Textes verbaut sich Semler die Einsicht in die spezifisch

1) „Paraphrasis Epistolae ad Romanos ... cum Dissertatione de Appendice Cap. XV et XVI." 1769. 311 S. (Johann August Ernesti gewidmet.)

„Paraphrasis in Primam Pauli ad Corinthios Epistulam". 1770. 540 S. (Joh. Dav. Michaelis gewidmet.)

„Paraphrasis II. Epistolae ad Corinthios". 1776. 388 S. Jedes dieser Werke enthält eine längere Vorrede über die Prinzipien der historischen Auslegung.

Als Beispiel der Paraphrasierung sei die zu Röm 6,1 angeführt: „Jam si haec est Evangelii tam exoptata hominibusque cunctis tam frugifera, doctrina, num audebimus statuere, perseverare nos tamen posse in ista peccandi consuetudine, ut quasi eo fiat amplior gratiae divinae locus?"

paulinische Argumentation und legt, ohne es zu wissen, seine eigene Logik in die Ausführungen des Apostels hinein.

Hingegen läßt ihn seine geniale Beobachtungsgabe in der Literarkritik einige fundamentale Probleme aufzeigen und Erkenntnisse aussprechen, die durch die spätere Forschung größtenteils bestätigt wurden. Semler ist der erste, der darauf aufmerksam macht, daß wir die paulinischen Briefe nicht im Original, sondern nur in der Form kirchlicher Vorlesungsschriften besitzen. Eine kanonische Epistel ist also nicht von vornherein mit einem historischen Brief identisch. Es ist sehr gut möglich, führt er aus, daß die Vorlesungsschriften aus einem Aneinanderreihen oder einem Ineinanderarbeiten von verschiedenen Briefen entstanden sind, und ebenso, daß man schriftliche Anweisungen und Aufträge, die ursprünglich für sich existierten, in späteren Abschriften den Briefen anhängte, um nichts von der Erbschaft des Apostels verloren gehen zu lassen.

Von solchen Erwägungen ausgehend statuiert Semler, daß die Kapitel 15 und 16 nicht zum ursprünglichen Römerbrief gehörten. Das sechzehnte ist ihm zufolge eine Liste der Grüße, die Paulus — es wird angenommen, der Brief sei in Ephesus verfaßt — den Ueberbringern der Epistel für die Gemeinden, die sie unterwegs in Macedonien und Achaja besuchen, aufzeichnete. Im neunten Kapitel des zweiten Korintherbriefes soll ein Schreiben, das für eine andere Stadt Achajas bestimmt war und erst später in den Brief an die Korinther eingeschmolzen wurde, erhalten sein. Von Vers 14 des zwölften Kapitels des zweiten Korintherbriefes bis zum Schluß des dreizehnten hat man ein separates Schreiben anzunehmen, das späteren Datums ist als der eigentliche zweite Brief an die Korinther. So betritt Semler den Weg der literarischen Hypothese.

Die Theologie nahm vorerst wenig Notiz von diesen Forschungen. In der dritten Auflage seiner Neutestamentlichen Einleitung [1]) — 1777 — behandelt der große Göttinger Philologe und Theologe Joh. Dav. Michaelis die Briefe des Apostels in voller Unbefangenheit, ohne auf die literarischen Probleme einzugehen; in seiner Uebersetzung und Auslegung des Neuen Testaments [2]) geht er im alten Geleise einher

1) Joh. Dav. Michaelis. „Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes". I. Aufl. 1750. In seinen aufeinanderfolgenden Auflagen beherrscht dieses Werk die Theologie der ganzen zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts; am Beginn des XIX. wird es durch die Einleitung von Eichhorn abgelöst. Die III. Auflage — 1777 — zählt 1356 S. S. 1001—1128 handeln von den Paulusbriefen.

2) „Uebersetzung des Neuen Testaments" 1790; 556 S.
„Anmerkungen für Ungelehrte zu seiner Uebersetzung des Neuen Testaments".

und versucht nicht, das zu verwirklichen, was Semler als Aufgabe der historischen Exegese aufgestellt hatte.

Ueberhaupt hat das achtzehnte Jahrhundert nach Semler kaum noch etwas zur Erforschung des Paulinismus beigetragen. Erst Schleiermacher brachte neue Förderung, als er, in einem Sendschreiben an Gaß, Bedenken gegen die Echtheit des ersten Briefs an Timotheus äußerte[1]).

Kurz vor der Schlacht bei Jena hatte er sie — er erzählt es in der Vorrede — dem Freunde vorgetragen, war aber nicht dazu gekommen, sie gründlich zu entwickeln. „Das wiewohl nur allzuschnell beendigte Gefecht, die darauffolgende Unruhe in der Stadt und sogar im Hause, das Durcheinanderlaufen der Menschen, der auf so mancherlei Weise interessante Anblick der französischen Krieger . . . der immer noch unbegreifliche Schlag, der unsere Universität noch vor ihrer Abreise traf und der traurige Anblick der Abschied nehmenden, fortwandernden, studierenden Jünglinge, dies waren in der Tat keine Umgebungen, um einen kritischen Richterstuhl dazwischen aufzuschlagen . . . . wiewohl auf der andern Seite Sie mir damals, als so vieles verloren schien, auch ein neutestamentliches Buch vielleicht eher preisgegeben hätten als jetzt". Was er damals mündlich schuldig blieb, holt er jetzt schriftlich nach.

Schleiermacher argumentiert aus II Tim. und Tit. gegen I Tim. Der große Brief habe mit den zwei kleinen zwar die Vorstellungen gemeinsam, lasse aber die guten Zusammenhänge vermissen, in welchen sie in den beiden andern Schreiben auftreten. Er macht den Eindruck des Zusammengetragenen und weist auch in der Sprache auffällige Unterschiede zu der Gesamtheit der übrigen Episteln auf.

Eigentlich ist nicht der Kritiker, sondern der Aesthetiker Schleiermacher an I Tim. irre geworden. Das Schreiben war ihm unsympathisch. Er sieht nicht, daß die beiden andern Briefe, was die Sprache anbetrifft, in derselben Weise von den übrigen Paulinen abweichen, wie der erste, und daß auch sie in der losen und unzusammenhängenden Art gearbeitet sind, nur daß es bei ihrem geringen Umfang nicht so auffällt. Vor allem entgeht ihm, daß sie alle drei miteinander in den Ideen von den andern abweichen.

---

4 Bände. 1790—92. Bd. III (504 S.) und IV (S. 1—160) behandeln die paulinischen Briefe.

1) Friedrich Ernst David Schleiermacher. „Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheus. Ein kritisches Sendschreiben an Joachim Christian Gaß" 1807. Gesamtwerke. Erste Abteilung. Zweiter Band 1836; S. 223—320.

Was Schleiermacher versäumt, holt Eichhorn[1]) in seiner berühmten Einleitung nach. Er stellt fest, daß alle drei Pastoralschreiben von einem Verfasser herrühren und alle drei unecht sind. Seine Kritik beschäftigt sich zuerst mit der Sprache und den Gedanken der Briefe, die als unpaulinisch erkannt werden; sodann tut er dar, daß die vorausgesetzten historischen Situationen in dem Leben des Apostels, wie es aus den übrigen Briefen und der Apostelgeschichte bekannt ist, nicht unterzubringen sind; in letzter Linie weist er auf die Unnatürlichkeit des Verhältnisses zwischen Paulus und seinen Helfern hin, wie es sich nach diesen Briefen darstellt.

Der Apostel, führt er aus, läßt ihnen Ermahnungen und Anweisungen schriftlich zukommen, die an sich, eine wirkliche Bekanntschaft aus längerem Zusammenarbeiten vorausgesetzt, unnötig sind und es noch in viel höherem Maße dadurch werden, daß die Briefe eine baldige Begegnung in Aussicht stellen. Daraus schließt Eichhorn, daß ein „Fremder sich in die Lage Pauli geworfen" habe und spricht allen Unternehmungen, die Echtheit dieser Briefe gegen die von ihm angeführten Gründe zu verteidigen, im voraus jeden Erfolg ab. Insbesondere warnt er vor dem bestechenden Versuch, den II Tim. durch die Annahme einer zweiten Gefangenschaft retten zu wollen. Alle Hypothesen, urteilt er, können den Pastoralbriefen nichts helfen, da diese Schreiben aus inneren Gründen, infolge der Abweichung ihrer Gedanken von den übrigen Episteln, dem Apostel abgesprochen werden müssen.

Ein großer Schritt war getan. Der Kreis der unter dem Namen des Paulus überlieferten Schreiben hatte eine Einengung erfahren, die es erlaubte, das System seiner Gedanken zur Darstellung zu bringen, ohne Ideen, die schon ganz altkatholisch anmuten, einen Platz darin anweisen zu müssen.

Zehn Jahre nach der literarischen Tat Eichhorns, anno 1824, ließ der Schweizer Leonhard Usteri[2]), ein Schüler Schleier-

1) Johann Gottfried Eichhorn. „Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament." Erste Ausg. III. Band; zweite Hälfte 1814; S. 315 bis 410.

Eichhorn weist darauf hin, daß er die Unechtheit der drei Pastoralbriefe erkannt und im Kolleg ausgesprochen hatte, ehe Schleiermacher seine Kritik des ersten Schreibens an Timotheus veröffentlichte.

2) Leonhard Usteri. „Die Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs". 1824. 191 S. Die Ausgaben von 1829, 1830 und 1832 sind vom Verfasser († 1833) selbst besorgt; nach seinem Tode erschienen noch zwei (1834; 1851).

Siehe auch Usteris Kommentar über den Brief Pauli an die Galater 1833. 252 S.

machers, seine „Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs“ erscheinen, die man allgemein als den Ausgangspunkt der rein historischen Erforschung des Paulinismus, als den ersten Versuch zur Verwirklichung der Forderungen Semlers ansieht.

Usteri will die subjektive Ausprägung und die Bereicherung, die das „Allgemeinchristliche“ beim Heidenapostel erfahren hat, aufzeigen und sieht in dem Brief an die Galater das Programm der ganzen Lehre. Aber er wagt noch nicht, dem Gedanken einer wirklichen Gegensätzlichkeit zwischen urapostolischer und paulinischer Anschauung Raum zu geben, und kommt infolgedessen dazu, das Eigenartige der letzteren nach Möglichkeit zu mildern. Schleiermachers alles Historische entfärbender und nivellierender Geist wirkt in dem Buche mehr nach als der Verfasser ahnt[1]).

Ein eigentümliches Zwischenspiel in der Erforschung des Paulinismus führte der Heidelberger H. E. G. Paulus anno 1831 auf[2]). Er ließ eine Untersuchung über die Briefe an die Galater und Römer erscheinen, die in Wirklichkeit eine Abhandlung über das System des Apostels ist. Das Unternehmen steht ganz im Dienste des Rationalismus, der sich gegen die Restauration der Orthodoxie auflehnt. Es soll, nach diesen Ausführungen, nicht wahr sein, daß die Briefe von Sühneleiden und angerechneter Gerechtigkeit reden. Paulus kann nicht der „Legalität“ statt der „Moralität“ gedient und eine „ungeläuterte“ Auffassung der Religion vertreten haben. Darum sind die „Haupt-

---

Die erste Schrift, welche es unternahm, das System des Apostels als solches darzustellen, ist Gottlob Wilhelm Meyers „Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs“. 801. 380 S. Der Verfasser hat das Material gut gesammelt, weiß aber nicht, in welcher Richtung die Eigenart des Paulus liegt.

1) Von den Werken, die sich mit Usteri auseinandersetzen und einen Fortschritt der Forschung bedeuten, sind zu nennen:

Karl Schrader. „Der Apostel Paulus“. Bd. I (1830; 264 S.) und II (1832; 373 S.): Ueber das Leben des Apostels Paulus. Bd. III (1833; 331 S.): Die Lehre. Bd. IV (1835; 490 S.) und V (1836; 574 S.): Auslegung der Briefe.

August Ferdinand Dähne. „Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs“ 1835. 211 S.

Erwähnt sei auch das Kapitel über den Paulinismus in F. A. Wilhelm Neanders „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel“. (I. Aufl. 1832) II. Aufl. I. Bd. (1838; 433 S.). Ueber Paulus: S. 102—433. IV. Aufl. 1847; V. Aufl. 1862.

Für die auf vorbaurschem Standpunkt stehende Exegese typisch sind die Kommentare von M. L. De Wette. „Erklärung des Briefes an die Römer“ (II. Aufl.) 1838. 170 S. „Erklärung der Briefe an die Korinther“ 1841. 261 S. „Erklärung der Briefe an die Galater und Thessalonicher.“ 1841. 219 S.

2) H. E. G. Paulus. „Des Apostels Paulus Lehrbriefe an die Galater- und Römer-Christen.“ 1831. 368 S.

worte" ausschließlich moralisch zu deuten. Der Apostel will sagen, daß der „Glaube an Jesus" in uns zum „Glauben Jesu" werden müsse und der enge Begriff der „Gerechtigkeit" sich zur Vorstellung von der „Gottesgerechtigkeit" ausbilden solle. „Gottesgerechtigkeit" bedeutet die Rechtschaffenheit, wie sie in Gott ist und von ihm als das „wahre Gute" im Menschengeist, „als die einzige gründliche Aussöhnung zur Harmonie mit der Gottheit gefordert wird". Bei richtiger Auslegung ist also in diesen Schreiben „die Uebereinstimmung zwischen dem Evangelium und der Denkgläubigkeit" zu entdecken.

Das Buch erschien um zwei oder drei Jahrzehnte zu spät. Der Rationalismus, den es vertritt, hatte sich schon überlebt. Aber es liegt ein gewisser großartiger Zug in dieser Vergewaltigung der Ideen des Apostels. Sie steht in Parallele zu derjenigen, die die Reformation übte. Diese deutete den ganzen Paulinismus nach den Stellen vom Sühnetod und ließ die andern Gedanken der Briefe nicht aufkommen. Der Heidelberger Rationalist geht von den Vorstellungen der „neuen Kreatur" aus, die man später als das ethische System des Apostels bezeichnen wird, und legt alles nach ihnen aus.

Daß sich diese beiden Auffassungen — die einzigen, die den Paulinismus als geschlossenes System zu begreifen suchten — in solcher Art gegenüberstehen, ist bedeutungsvoll für die Zukunft. Die wissenschaftliche Forschung wird im Verlaufe ihrer Untersuchungen dazu kommen, die Berechtigung beider Anschauungsweisen anerkennen zu müssen und bei Paulus eine doppelte Lehre — eine juridische, auf dem Gedanken der Rechtfertigung begründete, und eine ethische, durch die Vorstellung von der Heiligung beherrschte — aufzuzeigen, ohne vorerst darstellen zu können, wie beide ineinandergreifen und sich zur Einheit verbinden.

II. Baur und seine zeitgenössischen Kritiker.

Ferd. Chr. Baur. Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde. (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1831 u. 36). — Die sogenannten Pastoralbriefe (1835). — Paulus, der Apostel Jesu Christi (I. Aufl. 1845; II. Aufl. 1866—67). — Beiträge zu den Briefen an die Korinther, Thessalonicher und Römer (Tüb. Jahrb. f. Theol. 1850—57). — Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie 1864. Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. Band I (1865).

Alb. Schwegler. Das nachapostolische Zeitalter (1846). — C. Wieseler. Chronologie des apostolischen Zeitalters (1848). — Albr. Ritschl. Die Entstehung der altkatholischen Kirche (I. Aufl. 1850; II. Aufl. 1857). — Gotth. Vikt. Lechler. Das apostolische und nachapostolische Zeitalter (1852). — Rich. Adalb. Lipsius. Die paulinische Rechtfertigungslehre (1853).

Im vierten Heft der „Tübinger Zeitschrift für Theologie" von 1831 gab Ferdinand Christian Baur den Studien über den Paulinismus eine neue Richtung, indem er auszusprechen wagte, daß der Apostel seine Lehre in vollkommenem Widerstreit mit der der urchristlichen Gemeinde entwickelt habe[1]). Erst auf Grund dieser Erkenntnis war an eine Erfassung der Eigenart der paulinischen Ideen zu denken.

Die große Tat des Tübingers besteht darin, daß er die Texte reden ließ, wie sie lauteten. Auf Grund des Gegensatzes zwischen der Apostelgeschichte und dem Galaterbrief, das Verhältnis Pauli zu den Uraposteln betreffend, und mit Beziehung auf die in den Korintherbriefen sich offenbarenden Spaltungen und Kämpfe schließt er, daß sich in der ältesten Christenheit zwei Parteien — eine urapostolisch-petrinische und eine paulinische — gegenübergestanden haben, die verschiedene Auffassungen über die Erlösung durch Christus vertraten.

1) Ferdinand Christian Baur. „Tübinger Zeitschrift für Theologie" 1831 Heft 4. „Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde; der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche ..." S. 61—136. Fortgesetzt in derselben Zeitschrift 1836 Heft 4 S. 1—32: „Einige weitere Bemerkungen über die Christuspartei in Korinth". Im dritten Heft desselben Jahrgangs findet sich eine Arbeit Baurs „Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs" (S. 59—232).

In dem allmählichen Ausgleich der Gegensätze sieht er die Entwicklung, die zur Bildung der altkatholischen Kirche führt, und geht den Dokumenten dieses Prozesses in der Literatur nach. Er glaubt feststellen zu können, daß beide Parteien sich nach und nach mit Konzessionen entgegenkommen, um sich dann unter dem Druck einer ihnen gemeinsam feindlichen Bewegung — der Gnosis des beginnenden zweiten Jahrhunderts — zu einer einheitlichen Kirche zusammenzuschließen.

Die Erkenntnis des Wesens und der Bedeutung des Gnostizismus gibt Baur die Möglichkeit, eine neue Art von Kritik zu treiben. Vor ihm konnte man nur das negative Urteil aussprechen, daß ein Schreiben nicht dem Verfasser angehöre, unter dessen Namen es überliefert wurde. Jetzt aber ist es möglich zu bestimmen, in welche Zeit es gehört. Man braucht nur festzustellen, welche Stellung es im Ausgleichsprozeß der beiden Richtungen einnimmt und besonders, ob es sich mit spekulativer Irrlehre befaßt. Das nennt Baur positive Kritik.

Er übt sie zunächst an den Pastoralbriefen [1]) und weist nach, daß die in ihnen bekämpften Häretiker nicht in das Urchristentum gehören, sondern Vertreter der gnostischen Bewegung des zweiten Jahrhunderts sind. Mit den in ihnen erwähnten „Mythen und Genealogien" sind die großen aus der Kirchengeschichte bekannnten spekulativen Systeme gemeint. Die von den Häretikern gegebene Schilderung wird absichtlich so gehalten, daß sie weder zu allgemein noch zu speziell ist, damit die Fiktion durchgeführt werden kann, die Irrlehre, die sich später erhebt, sei nur eine Wiederholung einer schon von Paulus bekämpften und überwundenen Bewegung.

Daß die Annahme einer zweiten Gefangenschaft und alle andern möglichen und unmöglichen Hypothesen den Pastoralbriefen die verlorene Echtheit nicht zurückgeben können, steht für Baur nicht minder fest wie für Eichhorn.

Im Verlauf der Studie über die Pastoralbriefe hatte der Tübinger geäußert, daß die Kritik der Paulinen voraussichtlich an diesen Schreiben nicht „Halt machen" werde. Den Ertrag der weitergehenden Forschung legt er zehn Jahre später — 1845 — in dem glänzend geschriebenen Werke „Paulus, der Apostel Jesu Christi" nieder [2]). Er behandelt zuerst das Leben und Wirken, sodann die Briefe, zuletzt den Lehrbegriff.

Die Untersuchung über die Dokumente der paulinischen Lehre ergibt, daß nur die Briefe an die Galater, Korinther und Römer als

1) „Die sogen. Pastoralbriefe des Apostels Paulus" 1835. 152 S.
2) 698 S.

Quellen gelten können. Mit diesen vieren verglichen sind alle andern als „Antilegomena" zu werten, „womit jedoch keineswegs die Behauptung wirklicher Unechtheit ausgesprochen, sondern nur der Widerspruch bezeichnet werden soll, welchem ihre Echtheit teils wirklich schon ausgesetzt ist, teils weiter noch ausgesetzt werden kann, indem unter allen jenen kleineren paulinischen Briefen kein einziger ist, gegen welchen nicht, vom Standpunkt jener vier Hauptbriefe aus, das eine oder das andere Bedenken erhoben werden kann."

Die Briefe an die Epheser und Kolosser sind stark zu beanstanden; die an die Thessalonicher und Philipper werden durch den geringen Gehalt an Dogma verdächtig.

Baur ist so kritisch gegen die „kleineren paulinischen Briefe", weil er im Nachlaß des Apostels, wie er uns überkommen ist, Schriften entdecken muß, die „der Geschichte der auf seinen Namen sich stützenden Partei und der sie betreffenden Parteiverhältnisse angehören" und uns zeigen, wie das Heidenchristentum seine Prinzipien und seine Eigenart mildert, um sich mit dem Judenchristentum, das seinerseits einen analogen Prozeß durchmachte, zur Einheit der altkatholischen Kirche zusammenzufinden.

Dieser Radikalismus wurde allseitig bekämpft. Er rief innerhalb der wissenschaftlichen Theologie eine Art von Reaktion hervor, die sogar die Resultate in Frage stellte, die auf Grund der Arbeiten eines Eichhorn zu allgemeiner Anerkennung gelangt zu sein schienen. So schickt Carl Wieseler seiner eingehenden Abhandlung über die Abfassungszeit der paulinischen Briefe die Bemerkung voraus, daß er sämtliche dreizehn Briefe, welche dem Apostel im Kanon beigelegt werden, für authentisch halte[1]).

Der „Lehrbegriff des Apostels" läuft in der Baurschen Darstellung auf die Lehre vom Geist hinaus. In den glänzenden Ausführungen seines Abschnitts führt nicht so sehr der Historiker wie der Schüler Hegels das Wort. Der Paulinismus verkündet in seiner Art die Einheit des subjektiven Geistes mit dem objektiven. Auf diesem Standpunkt erst existiert das Bewußtsein der Freiheit, wie es sich bei dem Heidenapostel findet. Seine Lehre handelt von der Einheit mit Christus und mit Gott, durch Glauben, aus welchem Geist kommt. Die „Gerechtigkeit" ist „das adäquate Verhältnis, in welches den Menschen zu Gott zu setzen, die höchste Aufgabe der Religion überhaupt ist."

1) Carl Wieseler. „Chronologie des apostolischen Zeitalters". 1848. 606 S. Ueber die paulinischen Briefe. S. 225—478.

Auf die Einzelheiten der paulinischen Rechtfertigungslehre geht Baur nicht ein. Das Detail kommt in seiner Darstellung überhaupt etwas zu kurz. Im letzten Grunde greift er nur das auf, was sich irgendwie in Hegelschen Gedanken aussprechen läßt und worin sich der Paulinismus als eine Darstellung der absoluten Religion erweist. Alles andere wird zurückgeschoben und zum Teil in einem besonderen Kapitel — „Spezielle Erörterung einiger dogmatischer Nebenfragen" — gewertet . . . und entwertet. Die charakteristische Ausprägung der Lehre Pauli wird verwischt. Insbesondere sollen sich die Anschauungen über die letzten Dinge und die Engel nicht störend bemerkbar machen. Baur schreckt nicht davor zurück, sie geradezu zu eliminieren. Die Angelologie tut er mit folgendem Satz ab: „Von den Engeln spricht der Apostel in den Briefen, die hier für uns in Betracht kommen, nur sehr wenig, und nicht dogmatisch, sondern nur bildlich und sprichwörtlich."

Der Tübinger benutzt also die Worte Pauli, um darin eine großartige, von Hegel beeinflußte Religionsphilosophie vorzutragen. Eine authentische Darstellung der Gedanken des Heidenapostels bietet er nicht. Aber den Geist des Verkünders der Freiheit atmet dieses Buch wie kaum ein anderes, das ihm gewidmet ist. Darin besteht seine einzigartige Schönheit.

Ein Jahr nach dem Erscheinen von Baurs „Paulus" — anno 1846 — veröffentlichte Albert Schwegler sein Werk über das nachapostolische Zeitalter[1]). Der Gründer der Schule hatte bisher die Entwicklungsphasen der ältesten Kirche, wie sie aus dem Widerstreit der beiden Richtungen erwachsen sollte, nur mehr angedeutet. Schwegler unternimmt die genauere Darstellung und zeichnet dabei die Linien so scharf, daß mit der Größe der Konstruktion zugleich ihre Fehler offenbar werden. Eine Vertiefung der Kenntnis des Paulinismus bietet er nicht.

Schweglers Werk hatte offenbart, von welcher Seite aus die Tübinger Position angreifbar war. Daraufhin ging Albrecht Ritschl vor und schrieb seine bekannte Arbeit über die „Entstehung der altkatholischen Kirche"[2]). Die erste Auflage (1850) wendet sich

1) Albert Schwegler: „Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung". 1846. I. Bd. 522 S. II. Bd. 392 S.

In den Schriften der paulinischen Entwicklungsreihe werden drei Gruppen unterschieden. Der ersten, der apologetischen, gehört der erste Petrusbrief an; zur zweiten, der paulinisch-konziliatorischen, sind das Lukasevangelium, die Apostelgeschichte, der erste Klemensbrief und der Philipperbrief zu rechnen; die dritte wird durch die paulinisch-katholisierenden Schriften — Pastoralbriefe, Polykarpbrief und Ignatianische Literatur — repräsentiert.

2) Albrecht Ritschl. „Die Entstehung der altkatholischen Kirche". Eine

zunächst nur gegen Schwegler; in der zweiten (1857) entwickelt er den prinzipiellen Gegensatz gegen Baur. Er führt den Nachweis, daß die älteste Literatur nicht durch die von den Tübingern postulierten Ausgleichsverhandlungen zwischen den beiden Parteien beherrscht ist; zugleich greift er die Basis der Konstruktion an. Baur müsse die Begriffe Judenchristentum und Heidenchristentum falsch gefaßt haben, da sich aus seinen Ausführungen nicht erklären lasse, wodurch beide innerlich zusammengehalten worden seien. Hatten sie, wie es die Tübinger annehmen müssen, zuletzt nur das Aeußerliche, das Bekenntnis zu Christo gemeinsam, so würde sich hieraus nimmermehr erklären, wieso beide Parteien das Bedürfnis fühlten, einander mit Zugeständnissen entgegenzukommen, bis sie sich zuletzt in einer einheitlichen Kirche zusammenfanden.

Das Maß des gemeinsamen Lehrbestandes, führt Ritschl aus, muß ein viel größeres gewesen sein, als Baur dartut. Er ist der ersten Pflicht des Geschichtsschreibers des apostolischen Zeitalters nicht nachgekommen, denn diese verlangt, „daß man den Punkt klar hinstellt, in welchem sich das Judenchristentum und der Paulinismus treffen." Baur hat nur die negative Beschreibung des Lehrbegriffs des Heidenapostels geliefert, weil er nirgendwo andeutet, „daß Paulus in sehr wesentlichen Punkten Anschauungen festgehalten hat, die zugleich dem Judenchristentum eigen sind."

Das Problem der Einheit zwischen Paulinismus und Urchristentum ist erkannt und formuliert.

Nicht so leicht wurde es Ritschl, den gemeinsamen Lehrbestand, den er postulierte, namhaft zu machen. Das zeigt sich besonders in der zweiten Ausgabe der „Entstehung der altkatholischen Kirche". Er will nur einen „praktischen Gegensatz" zwischen Paulus und den Uraposteln anerkennen; das Feld desselben soll so eng abgegrenzt sein, „daß die wesentliche Uebereinstimmung in den von Christus aufgestellten leitenden Ideen nur um so deutlicher einleuchten wird". Da im Paulinismus aber recht wenig von den „von Christus aufgestellten leitenden Ideen" zu finden ist, bleibt der Nachweis der „wesentlichen Uebereinstimmung" ein frommer Wunsch.

Das einzig Tatsächliche, was Ritschl anzuführen vermag, ist die Parusieerwartung. Er nimmt an, daß sie einen sehr wichtigen Teil des gemeinsamen Lehrbestands gebildet habe und will glauben, daß Paulinismus und Judenchristentum sich in einer ideal-realen Auffassung der Erwartung der Wiederkunft begegneten, um zusammen gegen den

kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie. 1850. 622 S. Zweite Ausgabe 1857. 605 S.

Chiliasmus, der in seiner groben Form überdies erst später aufgekommen sein soll, Front zu machen.

Mit dieser Geltendmachung der Eschatologie war es ihm aber nicht ernst. Es handelte sich für ihn dabei nur um ein dialektisches Manöver gegen Baur, der auf diese Position zu wenig Bedacht genommen hatte. In „Rechtfertigung nnd Versöhnung", wo er später in die Lage kam, eine positive Darstellung des Paulinismus zu liefern, hütete er sich, eine eschatologische Färbung der Ideen des Heidenapostels auch nur anzudeuten.

Mit der Frage nach der Einheit zwischen Paulinismus und Urchristentum beschäftigt sich auch Lechlers Werk über apostolisches und nachapostolisches Zeitalter[1]). Die Arbeit ist eine preisgekrönte Beantwortung der anno 1848 von der Teyler'schen Gesellschaft in Holland gestellten Preisfrage nach der „absoluten Differenz zwischen der Lehre und Richtung des Apostels Paulus und der übrigen Apostel", mit der die „sogenannte Tübinger Schule ihre Befeindung des Christentums ... zu begründen sucht." Lechler bekämpft seinen Lehrer, ohne es in dem Nachweis des gemeinsamen Bestandes beider Lehrbegriffe Ritschl zuvortun zu können.

Unter den Werken, die sich mit der Tübinger Auffassung des Paulinismus auseinandersetzen, nimmt eine Jugendarbeit von Richard Adalbert Lipsius — „Die paulinische Rechtfertigungslehre" — eine hervorragende Stelle ein[2]). Mit dem wissenschaftlichen verfolgt der Verfasser noch einen praktischen Zweck. Er stellt sich in den Dienst der antirationalistischen Restauration, die die alten evangelischen Gedanken wieder zu Ehren bringen will, dabei aber nicht auf die Orthodoxie des XVII. und XVIII. Jahrhunderts zurückgreift, sondern von den Ideen, wie sie im Neuen Testament gegeben sind, ausgeht. In einer objektiven Darstellung der paulinischen Zentrallehre von der Rechtfertigung glaubt er dem Protestantismus seiner Zeit eine Anschauung zu bieten, die er zu der seinigen machen könne.

Für den Heidenapostel, so führt er aus, ist Rechtfertigung nicht

---

1) Gotthardt Viktor Lechler. „Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Lehre und Leben". I. Aufl. 1852; II. Aufl. 1857; 536 S. Ueber Paulus: S. 33—154. III. Aufl. 1885; 635 S. Ueber Paulus: S. 269—407.

In den beiden ersten Auflagen werden sämtliche Paulinen als echt angesehen; in der dritten wagt der Verfasser die Pastoralbriefe den andern nicht mehr gleichzusetzen.

Die sehr klar und umfassend gestellte Preisfrage findet sich dem Werke vorgedruckt.

2) 1853; 219 S.

lediglich ein gerichtlicher, forensischer Akt, sondern zugleich ein ethisches Geschehen. Der Glaube ist ein sittlicher Lebenszustand, der innerlich Gerechtigkeit wirkt. Das Wirksame an der Erlösung ist die Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christo. Sie vollzieht sich durch den Geist Gottes und Christi, der sich mit den Gläubigen vereint und ihre Persönlichkeit umschafft.

Lipsius ist der erste, der die beiden Gedankenreihen im Paulinismus erkennt und bemerkt, daß die eine auf dem juridischen Gedanken der Rechtfertigung beruht, während die andere vom Begriff der Heiligung, der realen ethischen Neuschaffung durch den Geist, ausgeht. Er setzt nicht, wie bisher immer geschehen war, die eine durch die andere außer Kraft, sondern will zeigen, wie sie im Denken des Apostels konvergieren.

Die Bedeutung der eschatologischen Stellen entgeht ihm nicht. Er nimmt an, daß der Gedanke an die Parusie die Ideen des Apostels innerlich zusammenhält.

Freilich hat Lipsius die Aufgabe, die er sich gestellt hat, nicht gelöst. Er schwächt eine Gedankenreihe zu Gunsten der andern ab und schweißt beide durch geschickt gewählte Ausdrücke äußerlich zusammen; aber es bleibt ihm das große Verdienst, als erster den Dualismus erkannt zu haben. Wäre er nicht zugleich dogmatisch interessiert gewesen, hätte er das Problem wohl noch besser erfaßt.

Während die Kritiker an der Arbeit waren, hatte Baur nicht gefeiert. Von 1850 ab veröffentlichte er in den „Tübinger Jahrbüchern für Theologie", die die „Tübinger Zeitschrift für Theologie" abgelöst hatten, eine Reihe von Einzeluntersuchungen über paulinische Briefe [1]). Er hatte beschlossen, das Resultat der Forschung über den Heidenapostel, von der er bei seinem Schaffen ausgegangen und die ihm das ganze Leben hindurch die liebste geblieben war, in einer neuen Bearbeitung seines „Paulus" niederzulegen. Sie sollte sein Werk krönen.

Es kam nicht dazu. Der Tod riß ihn aus der Arbeit heraus, als er eben dem ersten Teil seine neue Gestalt gegeben hatte. Den zweiten und wichtigsten, der den „Lehrbegriff" behandeln sollte, konnte er nicht mehr in Angriff nehmen [2]).

1) Tübinger Jahrbücher für Theologie. 1850. „Beiträge zur Erklärung der Korintherbriefe" S. 139—185. Fortgesetzt 1852. S. 1—40 und 535—574. 1855. „Die beiden Briefe an die Thessalonicher; ihre Aechtheit und Bedeutung für die Lehre der Parusie Christi" S. 141—168. 1857. „Ueber Zweck und Gedankengang des Römerbriefs nebst der Erörterung einiger paulinischen Begriffe". S. 60—108; 184—209.

2) „Paulus, der Apostel Jesu Christi". II. Aufl., durch Zeller besorgt. 1866—67.

Einen gewissen Ersatz für das Verlorene bieten die vom Sohne des Meisters anno 1864[1]) herausgegebenen „Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie". Das Kapitel über den Paulinismus ist von großartiger Kürze und Klarheit und läßt einen gewaltigen Fortschritt über die Leistung von 1845 hinaus erkennen. Damals hatte Baur die Lehre des Heidenapostels im Lichte des Hegel'schen Intellektualismus geschaut und gedeutet. Jetzt versucht er seine Gedanken historisch-empirisch aufzunehmen und darzustellen.

Er behandelt nacheinander Pauli Anschauungen über: Sünde und Fleisch; Gesetz und Sünde; Glaube an den Tod Christi; Gesetz und Verheißung; Gesetz und Freiheit; Glaubensgerechtigkeit; Glaube und Werke; Glaube und Prädestination; Christologie; Taufe und Abendmahl; Parusie Christi.

Die Eschatologie, die in der ersten Auflage ganz übersehen wurde, erfährt eine ausgiebige Würdigung. Baur erkennt an, daß der Apostel den Glauben der ältesten Gemeinde an die Nähe der Parusie voll und ganz geteilt habe und mit ihr in allen das Ende betreffenden Vorstellungen einig gewesen sei.

Die empirisch aufgenommene paulinische Theologie hat aber nicht mehr den großen Zug der anno 1845 spekultativ konstruierten. Es zeigt sich bei Baur, was dann in der folgenden Forschung immer deutlicher wird, daß die Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Systems in dem Maße verdunkelt und gestört wird, als man in der genauen Aufnahme der einzelnen Begriffe und Ideen fortschreitet.

I. Bd. 469 S., von Baur neu bearbeitet. II. Bd. 376 S.; Nachdruck der Kapitel über den Lehrbegriff aus der ersten Auflage.

1) „Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie". Herausgegeben von Ferdinand Friedrich Baur 1864. 407 S. Ueber den paulinischen Lehrbegriff: S. 128—207.

III. Von Baur zu Holtzmann.

Monographien über Paulus.

Ad. Hausrath. Der Apostel Paulus (1865; 172 S. Biographisch. II. Aufl. 1872; 503 S.). — Erneste Renan. St. Paul. (1869; 570 S. Biographisch und theologisch. Deutsch 1869). — L. Aug. Sabatier. L'apôtre Paul (1870. Theologisch). — Otto Pfleiderer Der Paulinismus (1873; II. Aufl. 1890. Theologisch). — Karl Holsten. Das Evangelium des Paulus (Erster Teil; 1880; zweiter Teil 1898).

Neutestamentliche Einleitungen.

Ed. Reuß. (Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testamentes; V. Aufl. 1874). — Ch. K. v. Hofmann (Teil IX von „Die heilige Schrift". 1881). — H. Jul. Holtzmann (1885). — Bernh. Weiß (1886). — Frédéric Godet. Introduction au Nouveau Testament (1893). — Ad. Jülicher (1894). — Theod. Zahn (1897).

Neutestamentliche Theologien.

Ed. Reuß (Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique; III. Ausg. 1864). — Bernh. Weiß (1868). — Ch. K. v. Hofmann (Teil XI von „Die heilige Schrift"; 1886). — Willibald Beyschlag (1891).

Gesamtwerke über Urchristentum.

Erneste Havet. Le christianisme et ses origines. (Band IV. 1884). — Karl v. Weizsäcker. Das apostolische Zeitalter (1886). — Otto Pfleiderer. Das Urchristentum (1887).

Einzeluntersuchungen.

Carl Holsten. Zum Evangelium des Paulus und Petrus (1868). — Th. L. Ernesti. Die Ethik des Apostels Paulus (1868). — Em. Fr. Kautzsch. De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis (1869). — Franz Delitzsch. Paulus des Apostels Brief an die Römer in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert (1870). —

Herm. Lüdemann. Die Anthropologie des Apostels Paulus (1872). — Albr. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (Band II. 1874). — Wendt. Die Begriffe Fleisch und Geist bei Paulus (1878). —

Louis Eug. Ménégoz. Le péché et la rédemption d'après St. Paul (1882). — Ed. Grafe. Die paulinische Lehre vom Gesetz (1884). — Gust. Volkmar. Paulus von Damaskus zum Galaterbrief (1887; 120 S. Biographisch-historischer Vergleich zwischen den Angaben des Galaterbriefs und der Apostelgeschichte). — Alfr. Resch. Agrapha. Außerkanonische Evangelienfragmente. (Ob Worte Jesu bei Paulus erhalten sind. 1888.) — Otto Everling. Die paulinische Angelologie und Dämonologie (1888). — Joh. Goël. Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus (1888). — Hermann

Gunkel. Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus (1888). —

Ed. Grafe. Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis (1892). — Adolf Deißmann. Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu" (1892). — Rich. Kabisch. Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus (1893). — W. Brandt Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums (1893). — Ernst Curtius. Paulus in Athen (1894). — E. Bruston. La vie future d'après St. Paul (1894). — Hans Vollmer. Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus (1895). — Ernst Teichmann. Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik (1896). — Theod. Simon. Die Psychologie des Apostels Paulus (1897). — Paul Wernle. Der Christ und die Sünde bei Paulus (1897).

Kritik und Exegese.

Bruno Bauer. Kritik der paulinischen Briefe (1850; 51; 52). — Christ. Herm. Weiße. Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe (1867). — H. Jul. Holtzmann. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe (1872). Die Pastoralbriefe (1880). — Ed. Reuß. Les épîtres pauliniennes (La Bible, Teil III. 1878). — Georg Heinrici. Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther (1880). Das zweite etc. . . . (1887). — P. W. Schmiedel. Auslegung der Briefe an die Thessalonicher und Korinther in Holtzmanns Handkommentar (1891). — R. A. Lipsius. Auslegung der Briefe an die Galater, Römer und Philipper in Holtzmanns Handkommentar (1891). —

Allgemeines und Hilfswissenschaften.

Em. Schürer. Neutestamentliche Zeitgeschichte (1873); von der II. Aufl. (1886) an führt das Werk den Titel „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi". — Karl Siegfried. Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluß betrachtet (1875). — Ferd. Weber. System der altsynagogalen palästinensischen Theologie (1880); die II. Aufl. (1897) führt den Titel „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften". — W. Gaß. Geschichte der christlichen Ethik (1881). — Theob. Ziegler. Geschichte der christlichen Ethik (1886). — Edwin Hatch. Griechentum und Christentum (Deutsch; 1892). — Theod. Zahn. Der Stoïcker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum (1894). — Ad. Harnack. Dogmengeschichte. III. Aufl. 1894. — Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. I. Bd. 1897.

Probleme mannigfacher Art warteten der Wissenschaft, die es unternahm, die paulinischen Forschungen Baurs fortzusetzen.

Es galt, die literarischen Fragen endgültig zu klären, die einzelnen Begriffe und Gedankengänge genauer im Detail zu untersuchen, die Einheit und den inneren Zusammenhang des Systems darzutun, zu zeigen, welche Rolle der Paulinismus in der Entwicklung des altkatholischen Dogmas gespielt hatte und inwiefern er mit dem Urchristentum eins war, und die Frage zu erledigen, ob das im Bau verwandte Material rein jüdischer oder auch zum Teil griechischer Provenienz war.

In der literarischen Frage wurde im Lauf der Zeit eine gewisse Uebereinstimmung erzielt. Baur hatte drei Klassen der Briefe unter-

schieden. Zur ersten rechnete er die zweifellos echten Schreiben an die Galater, Korinther und Römer; die an die Epheser, Kolosser, Philipper, Thessalonicher und der Brief an Philemon bildeten die zweite und galten als unsicher; die Pastoralbriefe machten die dritte aus und wurden als erwiesen unecht angesehen.

Die Ansicht des Tübinger Meisters über die erste und dritte Klasse wurde von der Majorität der neuen Generation übernommen. Gegen die großen Briefe erhoben sich keine Bedenken. Die Pastoralbriefe wurden verworfen. In seinem Werk über die Schreiben an Timotheus und Titus fertigte Holtzmann das Urteil mit ausführlicher Begründung aus[1]).

Von den Briefen der mittleren Klasse wurden der erste an die Thessalonicher und der an die Philipper von vielen als paulinisch rehabilitiert. Der zweite an die Thessalonicher erwies sich immer bestimmter als unecht. Ein besonderes Rätsel boten die Schreiben an die Kolosser und Epheser sowohl wegen der Verwandtschaft, die sie unter sich aufwiesen als auch in Anbetracht gewisser Partien des Kolosserbriefes, die als sicher paulinisch imponierten. Holtzmann bot eine Lösung, die allgemein befriedigte. Er nahm an, daß dem Kolosserbrief ein echtes paulinisches Schreiben zu Grunde liege, das von späterer Hand überarbeitet worden sei[2]). Den Redaktor setzte er mit dem Verfasser des Epheserbriefs als identisch.

Neben diesem allgemeinen Konsensus im kritischen Lager, der in Holtzmanns Einleitung[3]) festgelegt wird, gehen die mannigfachsten

1) H. J. Holtzmann. „Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt" 1880. 504 S. Ad. Harnack („Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius." I. Band 1897; 732 S. Chronologie des Paulus S. 233—239) will die Notizen der Pastoralbriefe mit Hilfe der Hypothese der zweiten Gefangenschaft für echt erklären.

2) H. J. Holtzmann. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe. 1872. 338 S.

3) H. J. Holtzmann. „Einleitung in das Neue Testament." 1885. (II. Aufl. 1886; III. Aufl. 1892). Unecht: 2 Thess; Eph; Pastoralbr. Ueberarbeitet: Kol.

Auf ähnlichem kritischen Standpunkt: Ad. Jülicher. „Einleitung in das Neue Testament." 1894; 404 S. Ueber die Paulusbriefe: S. 19—128.

Vermittelnd: Ed. Reuß. „Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testamentes" (V. Aufl. 1874; 352 S. VI. Aufl. 1887). Was zur Echtheitserklärung der Pastoralbriefe und des zweiten Schreibens an die Thessalonicher angeführt werden kann, wird in möglichster Vollständigkeit gebracht, da der Verfasser diese Schreiben nur ungern preisgeben möchte. Siehe auch: Ed. Reuß. „Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique. (1852; II. Ausg. 1860. 2 Bände. I. 489 S., II. 629 S. Ueber den Paulinismus: Band II S. 3—262. III. Aufl. 1864). Milde Polemik gegen Baur.

Ebenfalls vermittelnd: Willibald Beyschlag. Neutestamentliche Theologie. 1891. II. Aufl. 1896. Unecht nur die Pastoralbriefe.

Meinungen und Urteile einher. Es werden Versuche zur Rettung des zweiten Briefs an die Thessalonicher unternommen. Die Briefe an die Kolosser und Epheser sollen in ihrer Integrität echt sein und eine spätere Phase der paulinischen Theologie darstellen. Auch fehlt es nicht an den mannigfachsten Hypothesen zur Rehabilitierung der Pastoralbriefe. Diejenigen, die sie nicht als Ganzes zu verteidigen wagten, lassen es sich angelegen sein, wenigstens die „persönlichen Notizen" zu retten.

Die Darstellung der paulinischen Lehre wurde durch die literarischen Divergenzen kaum berührt. Zur vollen Unbefangenheit, alle unter dem Namen des Paulus überlieferten Schreiben einander gleichzusetzen, schwangen sich selbst die konservativsten unter den Kritikern nicht auf. Auch diejenigen, die die Briefe an die Epheser und Kolosser als echt ansahen, mengten die Ideen dieser Episteln nicht in das aus den vier Hauptbriefen gewonnene System, sondern stellten sie gesondert dar; wer sich nicht zur Unechtheit der Pastoralbriefe bekehren ließ, gebrauchte in jedem Falle die Vorsicht, der paulinischen Theologie dieser Schreiben ein besonderes Kapitel zu widmen[1]). Wurden nur die persönlichen Notizen gerettet, so schieden diese Briefe für die Darstellung des Systems in demselben Maße aus, als ob sie in toto für unecht erklärt worden wären.

Für die Darstellung des Lehrbegriffs kamen also auch fernerhin, wie bei Baur, im großen und ganzen die vier Hauptbriefe in Betracht. Bedeutsam war nur, daß man den Philipperbrief in dieselbe Linie zu reihen wagte und, von einigen Ausnahmen abgesehen, nicht mehr davor zurückschreckte, die Vorstellungen über die Präexistenz Christi, die er in dem Abschnitt über die Menschwerdung und den Gehorsam

Konservativ: Bernh. Weiß. „Einleitung in das Neue Testament" 1886; 652 S. Paulus und seine Briefe: S. 112—332. Die Pastoralbriefe werden durch die Hypothese der zweiten Gefangenschaft gerettet. 2. Thess. und Eph. echt. (III. Aufl. 1897; 617 S.).

Auf demselben Standpunkt: Theod. Zahn. Einleitung in das Neue Testament I. Aufl. 1897. I. Band. 489 S. Ueber die Briefe Pauli S. 109—489.

Ch. K. v. Hofmann in seiner Einleitung (Teil IX von „Die heilige Schrift" von Volck herausgegeben. 1881; 411 S.; Ueber die Paulusbriefe S. 1—200) will durch die Hypothese der Befreiung des Apostels aus der ersten Gefangenschaft nicht nur die Pastoralbriefe, sondern auch das Schreiben an die Hebräer für authentisch erklären. Daß 2. Thess. und Eph. echt sind, versteht sich für ihn von selbst.

Auch Fréd. Godet (Introduction au Nouveau Testament 1893; 737 S.) sieht alle dreizehn Briefe als echt an.

1) Typisch ist in dieser Hinsicht das Verfahren, das Bernhard Weiß in seiner „Neutestamentlichen Theologie" (1868) übt. Er bringt die Lehre der Gefangenschaftsbriefe und die der Pastoralbriefe für sich, nachdem er die der Hauptbriefe entwickelt hat, obwohl er alle für paulinisch ansieht.

bis zum Tode ausspricht, als paulinisch anzusehen. Man wurde sich klar, daß auch die Hauptbriefe diese Anschauung voraussetzen, wenn sie sie auch nicht so deutlich zu Worte kommen lassen.

Daß mit der Zeit Versuche auftauchten, die die Komposition der Hauptbriefe und des Philipperbriefes dadurch verständlich machen wollten, daß sie in den einzelnen Schreiben eine Zusammenarbeitung zweier oder mehrer Einzeloriginale annahmen, war für die Erforschung der paulinischen Lehre ebenfalls ohne wirklichen Belang. Man führte ja nur das aus, was Semler als Aufgabe hingestellt hatte, als er darauf hinwies, daß wir nicht die authentischen Briefe, sondern nur die von der ältesten Kirche aus ihnen geschaffenen Vorlesungsschriften überkommen haben. Der Bestand des paulinischen Gutes wird durch die Rekonstruktionsversuche der Originale kaum betroffen. Sie haben rein literarisches Interesse.

Von der Verwerfung sämtlicher Briefe, die von Bruno Bauer in seiner „Kritik der paulinischen Briefe" ausgesprochen worden war[1]), zeigt sich die Theologie, die auf die Erforschung des paulinischen Systems ausgeht, weiter nicht beunruhigt. Auch durch die Hypothese, daß die Schreiben in weitgehendstem Maße und in tief eingreifender Weise überarbeitet seien, läßt sie sich weiter nicht beirren. Christian Hermann Weißes 1867 erschienene „Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe" [2]), in denen er das Recht und die Prinzipien eines solchen Verfahrens darlegt, finden, wie fast alle theologischen Arbeiten dieses Verfassers, kaum Beachtung.

Die Klarlegung der Details der paulinischen Lehre wird eifrig betrieben. Man versucht eine empirische Bestimmung der Begriffe Sünde, Gesetz, Gewissen, Rechtfertigung, Erlösung, Erwählung und Freiheit. Ein ganz besonderes Interesse wird den Untersuchungen über Fleisch und Geist zugewandt. Nachdem Holsten der Bedeutung des Wortes „Fleisch" nachgegangen war, unternimmt es Lüdemann, in einer glänzenden Arbeit — anno 1872 — die Anthropologie des Apostels und ihre Stellung innerhalb der Heilslehre klarzulegen.

Es gibt, so führt er aus, bei Paulus zwei Begriffe von „Fleisch". Der eine stimmt mit dem unbefangenen, einfachen, jüdischen Sprachgebrauch überein und bezeichnet nur die natürliche Wesenheit des Menschen. Der andere ist viel präziser gefaßt und gehört einer dua-

1) Bruno Baur. „Kritik der paulinischen Briefe." Drei Teile. (1850; 74 S. 1851; 76 S. 1852; 129 S.). „Christus und die Cäsaren" 1877. 387 S.

2) Christian Hermann Weiße. „Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe an die Galater, Römer, Philipper und Kolosser." Herausgegeben von E. Sulze. 1867. 65 S.

listischen Gedankenreihe an. Er definiert „Fleisch“ als den notwendigen Grund der Sünde und der Vergänglichkeit und als das absolute Gegenteil von Geist. Bei näherem Zusehen ergibt sich, daß nicht nur zwei Begriffe von Fleisch nebeneinanderstehen, sondern daß sich bei Paulus auch zwei Anthropologien und damit zusammenhängend zwei verschiedene Vorstellungen von der Erlösung finden.

Der Gedankenreihe zufolge, die mit dem naiven, weiteren Begriff von „Fleisch“ in Zusammenhang steht, entspringt die Sünde aus der Freiheit des Willens; das Gesetz wird als an sich erfüllbar vorausgesetzt; die Strafbarkeit der Sünde ist ethisch begründet; die Erlösung besteht in einem freisprechenden Urteil Gottes, das aus reiner Gnade fließt; die Gerechtigkeit wird imputiert; der Akt der Erlösung liegt im Glauben. Diesen in sich geschlossenen Kreis bezeichnet Lüdemann als jüdisch-religiöse, juridisch-subjektive Erlösungslehre. Sie fließt aus Reflexionen über den Tod Jesu.

Die andere Gedankenreihe wird als ethisch-dualistisch definiert. Im Unterschied zu der ersteren operiert sie mit einem „objektiv-realen“ Begriff der Erlösung. Sie setzt die präzise, engere Fassung des Begriffes „Fleisch“ voraus und läßt die Sünde aus diesem mit Naturnotwendigkeit hervorgehen. Das Gesetz ist das Ferment der Sünde, der Tod das natürliche Resultat des Fleisches. Die Erlösung kann also nur in der Aufhebung des Fleisches bestehen. Sie gründet sich auf die Mitteilung des Geistes, der in dem Menschen eine neue Kreatur und reale Gerechtigkeit schafft. Der Akt der Erlösung vollzieht sich in der Taufe. Die Ideen dieses zweiten Kreises werden aus der Auferstehung des Herrn begründet.

Das Nebeneinander einer juridischen und einer ethischen Gedankenreihe war schon vor Lüdemann angenommen worden. Er jedoch hat jede für sich bis in die Einzelheiten verfolgt und nachweisen wollen, daß alle Widersprüche und Unklarheiten, die sich in den einzelnen Begriffen und Aussagen der paulinischen Theologie feststellen lassen, in letzter Linie aus der Existenz zweier verschiedener Anthropologien und zweier Erlösungslehren zu erklären seien.

Bisher bezeichnete man die neben der juridischen einhergehende Erlösungslehre als „ethisch“. Er bemerkt, daß sie nicht nur ethisch, sondern geradezu physisch gedacht ist, und definiert sie demgemäß als ethisch-physisch.

Er ist ferner der Ansicht, daß die beiden Theorien nicht gleichwertig nebeneinander stehen. In der ethisch-physischen will er die „wirkliche Ansicht des Apostels“ niedergelegt finden, die die andere nur neben sich duldet und sie in steigendem Maße überall da verdrängt, wo Pau-

lus in der Diskussion ein auf das Wesen der Dinge eingehendes Verständnis voraussetzen darf.

In den Briefen soll sich die Entwicklung folgendermaßen darstellen. Das Schreiben an die Galater kennt eigentlich nur den primitiven, jüdischen Gedankengang von Christi stellvertretendem Strafleiden und der Gerechtigkeit aus dem Glauben; es schreitet noch nicht zur Kühnheit der realen Gerechtigkeitslehre fort.

In den Korintherbriefen, urteilt Lüdemann, treibt der Apostel wenig Dogmatik. „Der weniger geförderte Standpunkt der dortigen Gemeinde mag davon eine Ursache sein". Aber die Grundbegriffe der ethisch-physischen Gedankenreihe werden darin schon sichtbar. Später gelangen sie zu „konstituierender Bedeutung" und „dringen in die obersten dogmatischen Lehrsätze ein". In den vier ersten Kapiteln des Römerbriefs spricht sich noch die alte Anschauung aus; vom fünften an wird die neue Erkenntnis in voller Klarheit entwickelt.

Die zweite Gedankenreihe ist nicht jüdisch, sondern griechisch. Lüdemann nimmt an, daß Paulus „in dem Versuch, die Heilslehre dogmatisch zu fixieren, über den Horizont des alttestamentlichen Bewußtseins hinausgedrängt und dem Hellenismus entgegengeführt wurde". Dieser bot ihm eine klar durchdachte, durch den Gegensatz von Geist und Fleisch beherrschte Anthropologie, und nötigte ihn, eine physisch-reale Erlösungslehre auszudenken[1]).

Pfleiderer[2]) arbeitet die beiden Gedankenreihen kaum minder scharf nebeneinander heraus als Lüdemann es tut. Aber er will die neben der juridischen einhergehende nicht als physisch-ethische, sondern lieber als mystisch-ethische bezeichnen.

Ferner gibt er nicht zu, daß der ethische Kreis die Anschauung Pauli adäquater ausdrücke als der andere. Auch ist er der Meinung, daß beide Vorstellungsreihen von Anfang an gleichwertig im Bewußtsein des Apostels bestanden haben. Durch konsequentes Ausdenken der jüdischen Idee des Sühnetodes wird — nach Pfleiderer — Paulus zu der antijüdischen Konsequenz geführt, daß die Erlösung der ganzen Menschheit gelte und das Gesetz folglich außer Kraft gesetzt sei. Mit dieser Anschauung verknüpft sich eine andere, deren Ursprung in

1) Gegen Lüdemann wendet sich H. H. Wendt in seiner Schrift „Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch." 1878; 219 S. Von Ritschl angeregt, unternimmt er den Beweis, daß die Bedeutung der beiden Worte in den paulinischen Schriften sich innerhalb der „durch den alttestamentlichen Gebrauch gesteckten Grenzen" bewege und daß daher eine Annahme griechischer Einflüsse unnötig sei.

2) O. Pfleiderer. „Das Urchristentum." 1887.

der hellenistischen Anthropologie liegt. Sie läßt die Erlösung in der Wirkung des heiligen Geistes auf die fleischliche Kreatürlichkeit gegeben sein, auf Grund welcher Sünde und Tod aufgehoben werden. Der Ausgangspunkt dieses Prozesses ist in der Auferstehung Jesu Christi zu suchen. In der engen Verbindung des pharisäischen und hellenistischen Elements „liegt das Eigentümliche der echt paulinischen Theologie, welche nur bei gleichmäßiger Beachtung dieser beiden Seiten richtig verstanden wird".

Daß im Paulinismus zwei Linien nebeneinander einhergehen, wird fast von allen Forschern dieser Periode anerkannt. In ihrer Wertung aber zeigen sich große Unterschiede. Reuß läßt die juridischen Gedanken hinter den ethischen ganz zurücktreten; bei Ménégoz kommen die letzteren stärker zur Geltung als die ersteren. Für die absolute Gleichwertigkeit tritt außer Pfleiderer niemand ein. Im allgemeinen sieht man in der ethischen Ideenreihe die originale Schöpfung des Apostels und nimmt an, daß sie die tiefste Schicht seiner Gedanken darstellt. Demgemäß ist man auch der Meinung, daß die Lehre von der Aufhebung des Fleisches durch den Geist erst nach der andern, die sich auf den Sühnetod und die zugerechnete Gerechtigkeit gründet, zur vollen Ausbildung gekommen sei. Lüdemanns Behauptung einer Entwicklung innerhalb des paulinischen Lehrbegriffs wird von den meisten, wenn auch in abgeschwächter Form, übernommen.

Erwähnt sei, daß der erste größere Versuch, verschiedene Phasen im Denken und Leben Pauli nachzuweisen, von Sabatier[1]) unternommen wurde. Sein Werk „L'apôtre Paul" erschien 1870, zwei Jahre vor der Studie Lüdemanns. Am Anfang soll, nach dem französischen Forscher, der Apostel eine einfache, aus seiner rabbinischen Vergangenheit und seiner Bekehrung psychologisch zu begreifende Lehre vertreten haben. In der Zeit der großen Kämpfe wurde er dann gezwungen, sich eine Geschichtsphilosophie zurechtzulegen, die ihm den Erweis ermöglichte, daß das Gesetz nur eine vorübergehende Episode in der Heilsgeschichte gewesen sei und daß die Rechtfertigung aus dem Glauben von jeher in der Absicht Gottes gelegen habe. Diese Lehre beherrscht die Briefe an die Galater, Korinther und Römer. In den Schreiben aus der Gefangenschaft schreitet der Apostel dann zu einer spekulativ-gnostischen Ausbildung seiner Gedanken fort. Dem Nebeneinander der juridischen und ethischen Gedankenreihe trägt Sabatier noch nicht in dem Maße Rechnung, wie es die späteren, von Lüdemann und Pfleiderer beeinflußten Forscher tun.

1) Louis Auguste Sabatier. „L'apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée" 1870; 296 S. (II. Aufl. 1881; III. Aufl. 1897).

Im Grunde genommen wird in den Werken dieser Epoche viel von Entwicklung im Paulinismus geredet und wenig davon nachgewiesen. Man hat fast den Eindruck, als ob die Annahme von verschiedenen Phasen vornehmlich dazu dienen solle, über die Frage nach der inneren Einheitlichkeit des Lehrsystems hinauszukommen. Dieses Problem wird aber mehr mit dem Gefühl geahnt als klar erfaßt. Die Forscher dieser Periode sehen sich nicht genötigt, dem Zusammenhang, in dem die disparaten Gedankengänge in der Anschauung des Paulus stehen mußten, nachzugehen. Sie zeigen sich nicht davon überrascht, daß er so mühelos aus der einen Reihe in die andere übergeht und aus beiden nebeneinander argumentiert, und fragen sich nicht, wie die ihnen zugrunde liegende allgemeinste Urtatsache der Erlösung sich für ihn darstellte. Eine wirkliche Grundanschauung vom Wesen des Paulinismus suchen sie nicht zu gewinnen.

Bezeichnend ist schon ihr Verfahren bei der Darstellung der Lehre. Sie entwickeln sie nicht von einem Grundgedanken aus, sondern handeln sie nach dogmatischen Loci ab, wie es schon Baur in seiner Theologie getan hatte. Das benutzte Schema ist dem der reformatorischen Dogmatik mehr oder weniger nachgebildet. Man setzt also a priori voraus, daß die paulinische Lehre ungefähr in dieselben Einzellehren zerfällt wie die Luthers, Zwinglis und Calvins. In Wirklichkeit aber wäre zu fragen, ob durch diese Disposition nicht eine falsche Gruppierung und Orientierung in das System des Apostels hineingetragen wird, und ob sie nicht die innere Anordnung und Hierarchie der Gedanken zerstört, falsche Perspektiven schafft, Unzertrennliches auseinanderreißt und die Entdeckung des Grundgedankens, in dem alle Aussagen zur Einheit konvergieren, unmöglich macht. Das Verfahren wird unbefangen als wissenschaftlich angesehen; tatsächlich aber hat es zur Folge, daß die Forschung einen guten Rest der Vorurteile, mit denen die Reformation an die Deutung der Lehre Pauli herantrat, weiter beibehält.

Nicht minder verhängnisvoll ist es, wenn Andere, wie zum Beispiel Holsten[1]), eine Gruppierung des Stoffes wählen, wie sie durch die moderne Dogmatik nahe gelegt ist. Da die paulinische Lehre zu der letzteren womöglich noch weniger Affinität besitzt als zu der reformatorischen, wird der Fehler fast noch größer.

Im allgemeinen sind sich die Forscher nicht bewußt, von welch' entscheidender Bedeutung die Frage der Gliederung des Stoffes ist, wie ja

---

1) C. Holsten. „Das Evangelium des Paulus" Teil II. (Herausgegeben von Mehlhorn) 1898; 172 S.

die Schwäche der theologischen Wissenschaft von jeher darin bestand, daß sie viel von Methode redet und wenig davon besitzt.

Nur Otto Pfleiderer ist nicht ganz unbefangen. Er ahnt, daß das gewöhnliche Beginnen nicht einwandfrei ist. In der Einleitung zur ersten Ausgabe seines Paulinismus (1873)[1]) stellt er die Frage, ob nicht „der genetische Gang" durch die Aufgabe „den organischen Entwicklungsgang des Dogmas in seinen paulinischen Anfängen nachzuzeichnen" gefordert wäre. Praktische Erwägungen bestimmen ihn aber, „den Stoff so ziemlich nach den gewöhnlichen dogmatischen Locis zu ordnen", doch so, „daß zugleich möglichst Rücksicht auf die Stellung jedes Dogmas im paulinischen Lehrgang genommen wird". Er fürchtet, daß die Durchführung des genetischen Prinzips zu vielen Wiederholungen führen und den Ueberblick über die „Grundlegung" der einzelnen Lehren erschweren könnte.

Um sein Gewissen zu salvieren, schickt er „die organische Entwicklung der paulinischen Gnosis aus ihrer einheitlichen Wurzel heraus" als „Abriß einleitungsweise voraus". Dieser Ueberblick — er umfaßt siebenundzwanzig Seiten — ist das Bedeutendste am ganzen Buch. Die folgenden Kapitel handeln von Sünde, Fleisch, Wesen des Gesetzes, Zweck des Gesetzes, von Christi Tod als Sühnopfer, von Christi Tod als Befreiung aus der Sündenherrschaft, von der Auferstehung Christi, der Person Jesu Christi, vom Davidssohn, Gottessohn und himmlischen Christus, von der Erscheinung Christi im Fleisch, vom Glauben, der Rechtfertigung, der Kindschaft, vom Anfang und von der Entwicklung des neuen Lebens, von der christlichen Gemeinde, dem Herrenmahl, der Gnadenwahl, der Parusie und dem Weltende.

Lüdemann wurde durch die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, verhindert, die Einteilung nach Loci zu adoptieren. Er wollte nur die Vorstellung Pauli vom fleischlichen Menschen in ihren Beziehungen zu sämtlichen Lehrpunkten verfolgen. So kam er dazu, die Gedanken in ihrer natürlichen Ordnung aneinanderzureihen und, ohne es eigentlich zu beabsichtigen, eine Gesamtdarstellung des Paulinismus zu bieten, die sich von der falschen Disposition der übrigen Arbeiten fast frei hält, etwas von der logischen Geschlossenheit der Ideenkreise erkennen läßt und wohl am tiefsten in die Vorstellungswelt des Apostels eindringt.

Da die Werke von Reuß, Weiß, Pfleiderer, Holsten, Renan, Sabatier, Ménégoz, Weizsäcker nicht darauf ausgehen, diese Lehre aus einem einheitlichen Grundgedanken zu verstehen und zu entwickeln, ist von eigentlichen Gegensätzen in der Grund-

1) S. 31.

anschauung des Systems nichts zu bemerken. Die Auseinandersetzungen, die sich die Autoren im Text und in den Anmerkungen mit ihren Vorgängern leisten, betreffen eigentlich nur Einzelheiten und Subtilitäten, so überraschend dies auf den ersten Blick erscheinen mag. Plan und Zeichnung des Systems sind im großen und ganzen überall die gleichen; Differenzen bestehen nur in der Mischung und im Auftragen der Farben und hinsichtlich der Frage, inwieweit griechische Einflüsse sich bemerkbar machen.

Geht man diese Arbeiten nacheinander durch, so bemerkt man mit Erstaunen, wie sehr sie sich im Grunde gleichen. Dabei haben sie etwas merkwürdig „Unfaßbares". An einem bestimmten Punkte möchte man annehmen, daß einer der Autoren einen Gedanken schärfer formuliert und ausschließlicher zur Geltung bringt, als es die andern taten. Schon ist man im Begriff, dies als Besonderheit seiner Anschauung zu notieren. Wenige Seiten später oder in einem folgenden Kapitel finden sich aber Zusätze oder Restriktionen, die beweisen, daß er eigentlich nicht anders denkt als die andern. Die Unterschiede liegen nicht so sehr in der Auffassung als in der schriftstellerischen Darstellung und in der Art, wie der an sich einheitliche Stoff auf die einzelnen „Loci" verteilt wird.

Es empfiehlt sich also nicht, die verschiedenen „Auffassungen" einzeln zu analysieren und gegeneinander zu halten. Da keine tatsächliche Differenz in der Grundanschauung vorliegt, würde sich der Vergleich ins End- und Wesenlose verlieren.

Zu dem Gesamteindruck der Monotonie kommt noch der der Kompliziertheit. Am Schlusse eines jeden dieser Werke möchte man sich fragen, ob der Verfasser es dem Leser wirklich zumuten darf, das Gebotene als die Darstellung eines Systems anzusehen, welches irgend einmal im Kopfe eines Menschen aus dem Urchristentum lebte und von seinen Glaubensgenossen verstanden werden konnte. Alle Künste der Darstellung werden aufgeboten, um Begriffe subtil zu fassen, Gedanken genau zu beschreiben und in das Chaos von Ideen Zusammenhang und Ordnung zu bringen. Aber das Resultat befriedigt nicht. Eine wirkliche Klärung und Erklärung des Paulinismus ist nicht erfolgt. Der bleibende Eindruck ist der des Gekünstelten.

Die Anerkennung, mit der die Zeitgenossen die Werke aufnahmen, zeigt, daß sie darin eine Förderung der Kenntnis des Paulinismus erblickten. Sie wurden von diesen Arbeiten befriedigt. Also bewegten sich ihre Voraussetzungen und Ansprüche innerhalb derselben Kreise, wie die der Forscher selber.

Was war geleistet worden? Beschreibung der paulinischen Lehre,

ausgezeichnete genaue Beschreibung . . . . . aber weiter nichts. Ein Fortschritt war damit zweifellos gegeben. Er reichte aber nicht soweit wie Forscher und Leser annahmen. Beide vermeinten unbefangen, in der Beschreibung zugleich eine Erklärung zu besitzen und in der deskriptiven Anatomie zugleich die Physiologie dieses Organismus dargetan zu haben. Sie waren sich nicht bewußt, daß sie die paulinischen Gedanken immer nur von außen angeschaut, aber nie in das Wesen des Systems Einblick genommen hatten.

In diesen Werken werden die Behauptungen des Apostels nebeneinander angeführt und mit seinen Worten entwickelt. Die betreffenden Verfasser glauben ihre Aufgabe gelöst zu haben, wenn sie den Gang der Untersuchung so einrichteten, daß alle wichtigen Zitate mit Anstand untergebracht werden konnten.

Das Merkwürdige dabei ist, daß sie tun, als verstünden sie, was sie schreiben. Sie fühlen sich nicht gedrungen, zu gestehen, daß die Behauptungen Pauli an sich unbegreiflich sind, aus lauter Paradoxien bestehen und darauf zu untersuchen wären, inwiefern sie von dem, der sie formuliert, als Wirklichkeiten gedacht und von seinen Lesern als solche begriffen werden konnten. Nirgends wird darauf aufmerksam gemacht, wie der Apostel immer gerade in dem Momente unverständlich wird, wo er etwas begründet; nirgends wird angedeutet, daß wir den Schall seiner Worte vernehmen, die Melodie seiner Logik aber nicht heraushören.

Was will es heißen, daß er behauptet, das Gesetz sei durch Jesu Tod — nach anderen Stellen durch seine Auferstehung — aufgehoben? Wie stellt er sich vor, daß durch die Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung des Herrn eine neue Kreatürlichkeit in einem Menschen geschaffen wird, auf Grund deren er der fleischlichen Existenz, der Sünde und dem Tode enthoben ist? Inwiefern ist eine Gemeinschaft zwischen in dieser Welt lebenden, natürlichen Menschen und dem im Himmel weilenden verklärten Christus möglich, und zwar in der Art, daß sie sich zugleich rückwärts auf seinen Tod bezieht?

Die genannten Forscher werfen derartige Fragen nicht auf. Sie fühlen keine Nötigung, den hinter den paradoxen Aussagen stehenden Realitäten nachzugehen. Es erscheint ihnen als ausgemacht, daß Paulus seine Behauptungen bis zu einem gewissen Grade — soweit dies in der Gefühlswelt der Religion möglich sei — auch erklärt habe.

Die Selbsttäuschung wird ihnen dadurch erleichtert, daß sie gewohnt sind, ihre eigenen religiösen Anschauungen in die paulinische Phraseologie zu kleiden und infolgedessen dazu kommen, Erwägungen, die sie in ihre Darstellung einfließen lassen, unbefangen als authentische

Logik Pauli anzusehen. Sie rechnen nicht mit der Möglichkeit, daß die originale Bedeutung seiner Aussagen auf Voraussetzungen beruhen könne, die in unserem Empfinden und Vorstellen überhaupt nicht gegeben sind. Darum sind sie auch alle mehr oder weniger der Ansicht, daß es sich in der Hauptsache um ein psychologisches Problem handle. Sie nehmen an, daß das System aus einer Kette von Reflexionen und Konklusionen entstanden sei und als Ganzes klar und verständlich würde, wenn es jemand gelänge, sich richtig in den Seelenzustand des rabbinischen Eiferers, der durch die Christusvision vor Damaskus überwältigt wurde, hineinzudenken.

Am weitesten in diesem Psychologisieren geht Holsten. In seinem Werke „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" (1868)[1]) schildert er, wie Paulus, während er den neuen Glauben verfolgte, sich als jüdischer Denker mit dem Aergernis des Kreuzes und der behaupteten Auferstehung beschäftigte. Noch als zelotischer Eiferer „trug er die Elemente des Messiasglaubens, wenn auch als negative und negierte, fortwährend in seinem Bewußtsein mit sich herum". Durch die Schärfe seiner theologischen Logik wurde er gezwungen, sich vorzustellen, was die behaupteten Tatsachen in Wirklichkeit bedeuten würden, wenn der Glaube der Jünger im Recht wäre. Das „Prinzip des Messiasglaubens" wurde in ihm „in schärferer Bestimmtheit lebendig als in dem Bewußtsein der Messiasgläubigen selbst, welche er verfolgt". Die Messianität Jesu konnte sich für ihn nicht als ein Glauben und Hoffen in die jüdische Weltanschauung und Frömmigkeit einfügen, sondern mußte eine Aufhebung dessen bedeuten, was bisher als wahr galt. So hatte der Verfolger die sich aus der angenommenen Messianität Jesu ergebende Umwälzung im Prinzip bis in ihre Konsequenzen durch-

1) 447 S. In diesem Werke vereinigt der Verfasser jüngere und ältere Aufsätze. Es setzt sich folgendermaßen zusammen: „Die Christusvision des Paulus" (1861); „Die Messiasvision des Petrus" (1868); „Inhalt und Gedankengang des Briefes an die Galater (1859); „Die Bedeutung des Wortes σαρξ (Fleisch) im Lehrbegriffe des Paulus" (1855). Die Sammlung ist Ferd. Christ. Baur, „dem gestorbenen aber nicht toten" gewidmet.

Im ersten Teil seines Werkes „Das Evangelium des Paulus" (1880; 498. S.) behandelt Holsten den Brief an die Galater und den ersten an die Corinther.

Der zweite Teil sollte den an die Römer und den zweiten an die Corinther auslegen und mit einer systematischen Darlegung der paulinischen Theologie schließen. Beim Tode Holstens erwies sich nur der Schlußabschnitt als druckfertig. Er wurde 1898 von Carl Mehlhorn herausgegeben und führt den Titel: „Carl Holsten. Das Evangelium des Paulus. Teil II. Paulinische Theologie." 173 S.

Der Veröffentlichung liegen ein Manuskript für das Kolleg im Wintersemester 1893/94 und Nachschriften von Schülern zugrunde.

dacht. Er setzte sie in Worte und Taten um, als er die Vision vor Damaskus erlebt hatte.

Andere gehen für ihre psychologischen Erwägungen von Röm. 7 aus, wo Paulus die Verzweiflung des Menschen malt, der erkennt, daß das Gesetz, obwohl es geistig ist und „zum Leben" gegeben ward, in dem fleischlichen Menschen nur Sünde, Verdammnis und Tod wirken kann. Was dort über den Widerstreit zwischen dem natürlichen, mächtigen Willen des Fleisches und dem Gesetz zu lesen ist, soll aus dem „vorchristlichen Bewußtsein" des Apostels gesprochen sein. Er hatte diese Seelennot erlebt; durch sie war die „jüdische Religiosität" in ihm erschüttert worden. Darum will er im Evangelium nichts mehr vom Glauben der Väter beibehalten.

Diese beiden Hauptgeleise des Psychologisierens werden in jedem Werke auf kürzere oder längere Strecken befahren.

Mit dem Psychologisieren geht ein Modernisieren Hand in Hand. Die Forscher dieser Epoche vergeistigen die Gedanken des Paulus. Die Umdeutung ist für die verschiedenen Ideen verschieden stark. Am wenigsten werden die Aussagen über den Sühnetod und die zugerechnete Gerechtigkeit davon betroffen. Das Unbegreifliche wird hier auf das Konto der rabbinisch-jüdischen Dialektik geschoben, in deren Bann Paulus gefangen liegen soll. Hingegen erfahren die Gedanken über Todes- und Leidensgemeinschaft mit Christo und neues Leben in ihm durch den Geist Umschreibungen und Erläuterungen, die von dem wörtlichen, realistischen Sinn nichts mehr übrig lassen. Warum dann Paulus, wenn er etwas so „Geistiges" und Allgemeines sagen will, eine so übertriebene, paradoxe und materialistische Ausdrucksweise gewählt hat, wird freilich nicht erwogen.

Was beim Psychologisieren und abschwächenden Modernisieren noch unerklärt bleibt, wird auf die Besonderheit des religiösen Erlebnisses, das mit der Vision vor Damaskus gegeben sein soll, zurückgeführt. Worin sich diese Erscheinung des Herrn prinzipiell von denen, die den andern Jüngern zu Teil wurden, unterschieden habe, findet sich nirgends klar entwickelt, nicht einmal bei Holsten, der damit am meisten operiert. Es wird eben allgemein vorausgesetzt, daß in der Vision als solcher nicht nur die Bekehrung, sondern auch irgendwie die Berufung zum Heidenmissionar und die Eigenart der Lehre begründet liege.

In der Annahme, daß das System des Paulus in der Hauptsache eine rein persönliche Schöpfung und irgendwie aus der Besonderheit seines religiösen Erlebens zu erklären sei, sind alle diese Darstellungen einig. Die Frage, ob dabei seine Einheit mit dem Urchri-

stentum noch in der richtigen Weise gewahrt wird, findet keine sehr große Beachtung. In keinem dieser Werke wird die Untersuchung des Lehrbestandes, den Paulus und seine Gegner miteinander gemeinsam hatten, ernsthaft in Angriff genommen. Man begnügt sich mit der Feststellung, daß beide Parteien von den Tatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu ausgingen, ohne sich in Erwägungen darüber einzulassen, inwieweit die Reflexionen Pauli, die auf sein persönliches inneres Erleben zurückgeführt werden, allgemein urchristliche Gedanken wiedergeben und in logischen Konsequenzen ausschöpfen.

Die Frage, die Ritschl einst Baur zu bedenken gegeben hatte, ist also nicht beachtet und nicht gelöst worden. Freilich meint der Verfasser von „Rechtfertigung und Versöhnung", sie nicht nur gestellt, sondern auch beantwortet zu haben. Er unternimmt es, die einzelnen paulinischen Lehrstücke aus alttestamentlichen Vorstellungen zu erklären. Auf diese Weise hofft er, die authentische Auffassung des Heidenapostels vom Opfertod Jesu und von der „Gerechtigkeit" zu entwickeln, welche dann, weil sie aus dem alten Testament gewonnen ist, mit der urchristlichen in den wesentlichsten Punkten zusammenfallen wird.

Im großen und ganzen geht die Tendenz Ritschls darauf aus, die Unterschiede zwischen Paulinismus und Urchristentum als möglichst gering hinzustellen und sie, wie er dies schon in der Abhandlung über die Entstehung der altkatholischen Kirche getan hatte, nicht so sehr in der eigentlichen Lehre als in dem Verhalten zu gewissen praktischen Fragen zu suchen. Er nimmt die Dialektik, mit der ihn die Natur reich ausgestattet hat, zu Hilfe, um die Lehre des Heidenapostels so lange umzudeuten und zu entfärben, bis sie sich in die christliche Grundanschauung, die er für die älteste Zeit voraussetzt und für seine Dogmatik braucht, einfügt. Der juridischen Gedankenreihe benimmt er jegliche Energie. Ueberdies will er nicht anerkennen, daß der Paulinismus ein spekulatives System darstellt; er nimmt an, der Apostel habe sich in den verschiedenen Gedankenkreisen frei und ungebunden bewegt und keine wirkliche Nötigung empfunden, sie zur Einheit zusammenzufassen[1]).

Neben Ritschl versuchen Bernhard Weiß[2]) und Willibald Beyschlag[3]), in ihren Neutestamentlichen Theologien, die Be-

1) Albrecht Ritschl. „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung". 1874. II. Band 377 S. Ueber Paulus: S. 215—259; 300—369.

2) Bernhard Weiß. „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments." I. Aufl. 1868; 756 S. Ueber den Paulinismus: S. 216—507; VI. Aufl. 1895; 677 S. Ueber den Paulinismus S. 201—463.

3) Willibald Beyschlag. „Neutestamentliche Theologie." I. Aufl. 1891; II. Aufl. 1896; zweiter Band 552 S. Ueber Paulus: S. 1—285.

ziehungen zwischen Paulus und dem Urchristentum vom Standpunkt kritischer Unbefangenheit aus darzutun. Um eine breitere Basis für den urapostolischen Lehrtypus zu bekommen, erklären sie den ersten Petrusbrief und das Schreiben des Jakobus als Dokumente der vorpaulinischen Zeit.

Am leichtesten macht es sich v. Hofmann[1]). Ein „paulinischer Lehrbegriff" existiert nicht für ihn. Der Apostel hat immer nur, was allgemein christlich war, ausgesprochen, dabei aber, je „nach der Verschiedenheit des Anlasses", „diese oder jene Seite der Heilstaten Gottes oder des Heilsbestandes hervorgekehrt und das alsdann Hervorgekehrte bald so, bald anders benannt, jetzt nach dieser, dann nach jener Beziehung ausgeführt. . . ." Darum trägt der von der Orthodoxie als genial gepriesene Bestreiter Tübingischer Irrtümer kein Bedenken, die Gedanken der Paulinen mit denen der übrigen Episteln zu einem Ganzen, das er als apostolische Lehre ausgibt, zusammenzuarbeiten.

Auch das Problem der totalen Vernachlässigung der von Jesus überlieferten Verkündigung vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit in dem Evangelium des Paulus wird von den Forschern dieser Epoche nicht in seiner ganzen Schwere empfunden. Sie scheinen gar nicht darüber zu erstaunen, daß der Apostel, auch da wo es das nächstliegende wäre, sich nicht auf Worte und Befehle des Meisters beruft. Manche berühren diese Frage überhaupt nicht.

Resch, in seiner Sammlung außerkanonischer Evangelienfragmente, will sogar dartun, daß in den Briefen Pauli eine ganze Reihe sonst nicht erhaltener Herrensprüche verarbeitet seien, und verficht die Annahme, der Apostel habe sie einem vorkanonischen Evangelium entnommen, das ihm als eine dem alten Testament gleichwertige Autorität galt. Das Rätsel des unauffindbaren Zitats „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat . . ." aus I Kor. 2, 9 ff. wird dahin gelöst, daß mit „Wie geschrieben stehet" das schriftliche Evangelium, aus dem Paulus schöpft, gemeint sei[2]).

Merkwürdig ist, daß die meisten Darsteller dem Problem seine Schärfe zu nehmen glauben, wenn sie in den Briefen möglichst viele Anklänge an synoptische Herrenworte nachweisen. Dadurch wird es doch nur komplizierter. Schweben dem Paulus so viele Aussprüche Jesu vor, wie kommt es dann, daß er sie immer paraphrasiert statt

1) Ch. K. v. Hofmann. „Biblische Theologie" (B. XI von: Die heilige Schrift Neuen Testaments; herausgegeben von Volck) 1886; 328 S.

2) Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Kirche. V. Band 1888. Heft 4: Alfred Resch. „Agrapha. Außerkanonische Evangelienfragmente, gesammelt und untersucht." 480 S. Die Logia Nr. 13—46 sollen, Anklängen in den Briefen zufolge, dem Paulus vorgelegen haben. Siehe S. 152—243.

sie als solche anzuführen und sich mit ihrer anerkannten Autorität zu decken?

Diejenigen, die etwas von dem Problem entdecken, denken nur daran, es möglichst schnell zu lösen, statt es vorerst in seinem ganzen Umfang klarzulegen. Zu ihnen gehört Ritschl, der hier alle guten und schlechten Künste seiner Exegese und Dialektik spielen läßt. Daß Jesus und Paulus im Grunde nicht dasselbe gelehrt haben sollten, ist dem undogmatischen Dogmatiker undenkbar.

Ueberhaupt bewegen sich die Forscher dieser Periode hinsichtlich des Problems „Jesus und Paulus" in den merkwürdigsten Unklarheiten. Sie sind sich nicht bewußt, daß diese beiden Größen nicht direkt miteinander zu vergleichen sind, weil sie Paulus ganz isoliert und nicht als eine Erscheinung des Urchristentums würdigen. Die Unterschiede und Gegensätze, die sich zwischen der Lehre Jesu und der seinigen auftun, bestehen ja schon zwischen ersterer und dem Urchristentum. Die folgenschwere Entwicklung vollzog sich nicht erst in Paulus, sondern bereits in der ersten Gemeinde. Ihre „Religion" ist nicht mit der „Lehre Jesu" identisch und auch nicht aus ihr erwachsen, sondern gründet sich auf seinen Tod und seine Auferstehung. Das „Neue" ist also nicht durch Paulus in das Christentum hineingebracht worden; er hat es darin vorgefunden und dann konsequent zu Ende gedacht. Der Lehrunterschied zwischen ihm und Jesus ist kein persönlicher, sondern erklärt sich zum allergrößten Teile daraus, daß der Apostel dem Urchristentum angehört.

In der falschen Stellung des Problems „Jesus und Paulus" zeigt die nachbaursche Forschung, daß sie noch nicht dazu gekommen ist, den Heidenapostel als eine Erscheinung des Urchristentums zu begreifen.

Von den jüdischen Wurzeln der Gedanken des Paulus ist in allen Darstellungen des öfteren und weiteren die Rede. Man versucht, seine Anschauungen so viel wie möglich aus den im Gesetz und den Propheten niedergelegten zu erklären.

Einige Autoren hatten annehmen wollen, daß er hinsichtlich des Begriffes vom Gesetze nicht voll auf alttestamentlichem Boden stehe, insofern als er damit bald einen engeren, vergänglichen Zeremonialkodex, bald ein allgemeines, auch durch den Tod Christi nicht aufgehobenes Sittengebot meine. Diesen Unklarheiten machte eine Studie Eduard Grafes ein Ende[1]). Er zeigt, daß Paulus, wo er vom Gesetz redet, gleichviel ob er das Wort mit oder ohne Artikel gebraucht, immer den ganzen Kodex im Sinne hat und nie anders urteilt, als

1) Eduard Grafe. „Die paulinische Lehre vom Gesetz." Nach den vier Hauptbriefen. 1884. 26 S. Die zweite Auflage (1893. 33 S.) ist eine Umarbeitung der ersten; in den Resultaten stimmen beide aber überein.

daß dieser als solcher durch Tod und Auferstehung Christi außer Kraft gesetzt ist. Daß im Galaterbrief die rituelle, im Römerbrief die ethische Vorstellung vom Gesetz im Vordergrund steht, vermag an dieser Tatsache nichts zu ändern. Ebensowenig wird die Einheitlichkeit der Anschauung dadurch aufgehoben, daß der Apostel das negative Urteil an manchen Stellen ganz scharf formuliert, während er es an andern durch Anerkennung der historischen und ethischen Bedeutung des Gesetzes mildert.

Die Tatsache, daß Paulus in alttestamentlichen Anschauungen denkt, ist selbstverständlich. Fraglich kann nur sein, ob die treibenden Kräfte, die in seinem Evangelium offenbar werden, irgendwie der Schrift entspringen.

Dies ist nicht der Fall. Bei der Verarbeitung urchristlicher Vorstellungen greift er nicht auf altjüdische Gedanken zurück. Jesus zwar setzt das Werk der Propheten fort, indem er ihre ethischen Gedanken vertieft und weiterbildet. Paulus knüpft nirgends an sie an. Er entnimmt dem alten Testament keine Ideen, um sie weiter zu formen, sondern operiert nur mit dem, was er daraus fertig geprägt übernimmt. Die neue Erkenntnis steht ihm von anderer Seite her fest; Gesetz und Propheten dienen nur dazu, die positiven und negativen Beweise, deren sie bedarf, schriftgemäß zu führen.

Auf das Wesen der eigentümlich paulinischen Begriffswelt wirft das Alte Testament also kein Licht. Dieses negative Resultat wird freilich nicht überall klar formuliert. Es gibt Forscher, die es geradezu ignorieren. In der Vorrede zu seiner Untersuchung über den zweiten Korintherbrief (1887) wagt Heinrici sogar die Behauptung, daß in Paulus der „Geist der alttestamentlichen Prophetie" über das zeitgenössische Judentum triumphiere.

Auch andere wollen an der Illusion festhalten, daß aus dem alten Testament vieles für die Erkenntnis seiner Gedankenwelt zu gewinnen sei. Um den Beweis zu erbringen, führen sie alle möglichen, auch die weitläufigsten, Parallelen an. Aber das Mißverhältnis zwischen dem aufgebotenen Material und der daraus sich ergebenden Erkenntnis redet gegen sie.

Daß Paulus ein Kind des Spätenjudentums ist, wird erst nach und nach allgemein in Rechnung gezogen, als die Welt der Theologie durch Schürers „Neutestamentliche Zeitgeschichte"[1]) (1873) und Webers „System der altsynagogalen palästinensischen Theologie"[2]) (1880) erschlossen ward.

1) In zweiter Auflage führt Em. Schürers Werk den Titel „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi." Der zweite Band (1886. 884 S.) behandelt die Literatur und die Geistesströmungen. Seither erschienen noch eine dritte und eine vierte Auflage.

2) Ferdinand Weber. „System der Altsynagogalen palästinensischen

Aber auch dann noch zeigten die meisten Forscher eine gewisse Abneigung, einen wirklichen Zusammenhang zwischen seiner und der spätjüdischen Gedankenwelt anzunehmen. Heinrici, der in seinen Untersuchungen über die Korintherbriefe der Frage nach der Provenienz der Ideen große Aufmerksamkeit zuwendet, stellt es geradezu in Abrede, daß die „geistigen und religiösen Triebkräfte des Judentums seiner Zeit“ den Apostel „beherrschen“. Er meint, mit vielen andern, daß dieser über seine Zeit hinaus rückwärts auf das klassische Judentum der Propheten zurückgegriffen habe und daß darin eine Quelle seiner Kraft zu suchen sei.

Dieses Vorurteil ist aus der niedrigen Einschätzung, die das Spätjudentum in der Theologie von jeher erfuhr, zu begreifen. Es wurde unbesehen mit „phantastischer Apokalyptik“ einerseits und — „geistlosem Rabbinentum“ andererseits identifiziert.

Das Zugeständnis freilich, daß Paulus in den Prinzipien seiner Schriftauslegung mit den Rabbinen in Uebereinstimmung sei, fiel der Wissenschaft verhältnismäßig leicht. Man gab damit eigentlich nichts preis, da das von ihm geübte äußerliche Nebeneinander- und Gegeneinanderhalten von Schriftstellen und die sprunghafte und phantastische Logik, die in seinen Argumenten waltet, der Forschung von jeher etwas anstößig gewesen waren. Es war ihr daher fast erwünscht, für das Kleinliche, das sich mit der Größe des Geisteshelden nicht recht vertragen wollte, auf Grund der Einsicht in entsprechende Leistungen des Spätjudentums, die Einflüsse verantwortlich zu machen, denen er durch seine theologische Erziehung unterworfen gewesen sein mußte[1].

Dabei nahm man auch die Tatsache mit in Kauf, daß er, wie seine Zeitgenossen, die haggadische Ausschmückung der alttestamentlichen Geschichten unbefangen der Schrift selber gleichsetzt. Seine Annahmen, daß das Gesetz durch die Engel gegeben wurde (Gal. 3, 19) und der wasserspendende Fels in der Wüste den Kindern Israel nachfolgte (I Kor. 10, 4), sind aus der rabbinischen Literatur zu belegen.

Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt.“ 399 S. (Nach des Verfassers Tod von Delitzsch und Schnedermann herausgegeben).

Die zweite Auflage (1897; 427 S.) führt den Titel „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften.“

Die ältere Literatur findet sich angegeben bei Hans Vollmer „Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus“ (1895) S. 81.

1) Typisch äußert sich J. Wellhausen („Israelische und jüdische Gedichte“. VI. Aufl. 1907. 386 S.). „Von der schriftgelehrten Kunst der Rabbinen hat sich Paulus nicht losmachen können. Er wendet sie in der Beweisführung an, namentlich bei der Rechtfertigungslehre. Aber das innere Wesen seiner religiösen Ueberzeugung ist davon doch unberührt geblieben.“

Eine eingehende Untersuchung darüber, ob die rabbinischen Grundsätze zur Erklärung des von Paulus geübten Schriftbeweises ausreichen oder nicht, wird nicht angestellt. Im allgemeinen herrscht die Ansicht, daß seine „typologische" und „pneumatische" Deutung doch über das hinausgehen, was sich sonst in der palästinensischen Theologie nachweisen läßt. Zwar sind dieser die beiden über den einfachen Wortsinn hinausgehenden Auslegungsarten nicht ganz unbekannt. Ihre volle Ausbildung haben sie aber erst in der zeitgenössischen alexandrinischen Schriftgelehrsamkeit gefunden. Darum will man annehmen, daß Paulus auch von hier aus beeinflußt worden sei.

Als Beispiele einer mehr „alexandrinischen Exegese" werden die Deutung Hagars und Sarahs auf das irdische und das himmlische Jerusalem (Gal. 4, 22 ff.), die des wasserspendenden Felsens auf Christus (I Kor. 10, 4) und die des dreschenden Ochsen auf die Rechte des Verkündigers des Evangeliums (I Kor. 9, 9 ff.) angeführt.

Eines der größten Probleme des paulinischen Schriftbeweises wird in diesen Forschungen nicht erwähnt. Man nimmt an, daß es dem Apostel vor allem darauf ankam, die Messianität des gekreuzigten Jesus darzutun. Wie ist aber dann zu verstehen, daß er niemals von den Stellen über den leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 Gebrauch macht? Diese Tatsache ist um so überraschender, als feststehen dürfte, daß die Apologetik der urchristlichen Gemeinde mit jenen Aussprüchen in erster Linie operierte.

Einen wissenschaftlichen Versuch, aus der rabbinischen Literatur klärende Parallelen zu paulinischen Gedanken beizubringen, unternahm Franz Delitzsch — 1870 — im Anschluß an seine hebräische Uebersetzung des Römerbriefs[1]). Der Ertrag ist nicht groß. Die beigezogenen Parallelen sind so untypisch, daß sie in keiner Weise ein neues Licht auf die Ideen des Apostels werfen.

1) Franz Delitzsch. „Paulus des Apostels Brief an die Römer in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert." 1870. 122 S.

Am Anfang gibt der Verfasser eine interessante Uebersicht über die vorhergegangenen hebräischen Uebersetzungen des Neuen Testaments oder einzelner seiner Schriften. Auch behandelt er die rabbinische Dialektik in der Argumentation des Apostels. Die Erläuterung aus der rabbinischen Literatur (S. 73—100) folgt auf die Uebersetzung.

Von der Uebersetzung erwartet er, „daß sie die alttestamentlichen, die rabbinischen und die hellenistischen Bestandteile der urchristlichen Denk- und Darstellungsweise ans Licht stellt."

Aeltere Versuche, rabbinische Parallelen zu paulinischen Gedanken aufzuzeigen, wurden von Lightfoot, Surenhus, Schöttgen, Meuschen und Nork unternommen. Angaben über diese Literatur bei Hans Vollmer „Die Alttestamentlichen Zitate bei Paulus" (1895) S. 80 und 81.

Größere Versuche in derselben Richtung wurden später nicht mehr unternommen. Auch Webers altsynagogale Theologie regte zu keinen bedeutenden Arbeiten auf diesem Gebiete an. Im Gegenteil. Der von ihm gegebene Grundriß der rabbinischen Gedankenwelt läßt erkennen, daß das paulinische Denken aus ihr nicht verständlicher wird, als es von sich aus ist, mögen auch diese oder jene Parallelen aufzutreiben sein. Ueberdies ist zu bemerken, daß letztere nur dann wirklich etwas besagen würden, wenn der Nachweis zu erbringen wäre, daß sie zeitlich in den Beginn des ersten Jahrhunderts gehören. Dies ist aber durchweg unmöglich.

Vom „Rabbinentum" der Zeit Pauli wissen wir überhaupt so gut wie nichts. Die Literatur, die uns zu Gebote steht, ist in den frühesten Schichten erst zu Beginn des dritten Jahrhunderts p. Chr. entstanden[1]). Sie stellt eine von der späteren Schule unternommene Kodifikation der Ueberlieferung dar. Inwieweit sie uns ein zutreffendes Bild von den Ideen und dem Charakter des Schriftgelehrtentums zu Beginn des ersten Jahrhunderts gibt, muß dahingestellt bleiben.

Mag Paulus der Welt, die uns aus dieser Literatur entgegentritt, durch seine Dialektik und gewisse Aeußerlichkeiten angehören: dem Bestand seiner Ideen nach und als schöpferischer Denker ist er aus ihr nicht zu begreifen. Diese Feststellung besagt aber keineswegs, daß er nicht in der jüdischen Theologie seiner Zeit wurzelt, sondern nur, daß er mit dem, was uns eine spätere Epoche als Rabbinentum des ersten Jahrhunderts dartun will, keine auf das innere Wesen der Probleme und Gedanken gehende Verwandtschaft aufweist.

Es ist möglich, ja im höchsten Grade wahrscheinlich, daß viele von seinen Ideen, für die keine „rabbinische" Parallelen beigebracht werden können, dennoch der jüdischen Theologie seiner Zeit entstammen. Wer bürgt dafür, daß die spätere Scholastik uns die dem Urchristentum zeitgenössische jüdische Theologie erhalten hat? Es kann sein, daß diese lebendiger gedacht und tiefer angelegt war, als die Epigonen sie begreifen und festhalten konnten. Das Bild, das diese uns zeichnen, stellt eine von der Sonne ausgebrannte Wiese dar. Aber dieses gelbe, welke Gras grünte einst und blühte. Wie sah die Wiese damals aus?

Es sei daran erinnert, daß die in ihrer Art so tief angelegte, dem Schriftgelehrtentum des ersten Jahrhunderts entstammende Apokalypse Esra aus dem, was man sich nach der späteren Literatur als „Rabbinentum" jener Zeit vorzustellen beliebt, ebensowenig zu erklären

1) Eine gute kurze Orientierung über die gesamte rabbinische Literatur bietet Bousset in seinem Werke: „Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter." 1903. Zweite Aufl. 1906. S. 45—53.

ist, wie die Briefe des Paulus. Wäre dieses Schriftstück nicht erhalten, so würde niemand jemals auf den Gedanken gekommen sein, daß in jener Zeit Menschen aus dem Kreise der Schriftgelehrten in solcher Art von elementaren religiösen Problemen gequält wurden und die daraus entspringenden Fragen mit der Apokalyptik so in eins zusammendachten.

Ferner ist zu bedenken, daß das palästinensische Schriftgelehrtentum, auch wenn es eine Größe für sich bildete, in der Zeit, die für Paulus in Frage kommt, nicht in strenger Abgeschlossenheit existierte, sondern Beziehungen zum jüdischen Hellenismus unterhielt. Der letztere verarbeitete ein Gedankenmaterial, das ihm zum großen Teil vom Rabbinentum überkommen war und das er mit ihm gemeinsam behält. Dieses Verhältnis tritt bei Philo deutlich zutage. Man weiß bei ihm nie, wo der „Rabbine" aufhört und der Hellenist anfängt. Stand das Schriftgelehrtentum aber irgendwie in Beziehungen zu dem jüdischen Hellenismus, so kann es nicht so gedankenarm und geistlos gewesen sein, wie es in der späteren Ueberlieferung festgehalten ist.

Auch die Reden Jesu, trotzdem sie eine Karrikatur davon entwerfen, erwecken doch den Eindruck, daß er es mit einem Rabbinentum zu tun hatte, das von wirklich religiösen Fragen bewegt war, wenn es sich auch unfähig zeigte, sich zu der elementaren Frömmigkeit zu erheben, an die sich seine Predigt vom Reich Gottes und der dazu erforderlichen Buße wandte.

Es erscheint demnach wahrscheinlich, daß die Briefe des Paulus und die Apokalypse Esra — samt ihrem Satelliten, der Apokalypse Baruch — Zeugnisse eines Schriftgelehrtentums oder einer Bewegung innerhalb desselben darstellen, von dem uns die später schriftlich fixierte rabbinische Ueberlieferung keine Kunde erhalten hat.

Was wüßten wir von den treibenden Kräften der Reformation, wie sie sich in den Werken Luthers vom Jahre 1521 offenbaren, wenn wir auf die Ueberlieferung der lutherischen Scholastik des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts angewiesen wären? Wie würden wir uns die Reformation überhaupt vorstellen, wenn wir nur diese Zeugnisse besäßen? Die viel gerühmte, in Wahrheit aber nicht zu kontrollierende Treue der rabbinischen Ueberlieferung in allen Ehren: war sie im Stande, eine lebendige Epoche festzuhalten? Ist eine mündliche Ueberlieferung dessen überhaupt fähig?

Die historischen Beispiele, die uns erlauben, die Tradition späterer Generationen an der wiedererstandenen Wirklichkeit zu messen, sind geeignet, uns an dieser Annahme irre zu machen. Was wußte die Zeit Beethovens von den Leistungen der Epoche Bachs? Sie redet

von den künstlichen Fugen, die damals entstanden. Daß das achtzehnte Jahrhundert lebendig empfundene und über alle Zeit erhabene Vokalwerke hervorgebracht hat, ist schon dem Bewußtsein der zweiten Generation nach Bach, obwohl die Tradition durch nichts unterbrochen worden war, abhanden gekommen.

Ueberdies darf nicht vergessen werden, daß wir die Geschichte des Judentums nur in Fragmenten kennen. Ueber die politischen Geschehnisse des ersten Jahrhunderts sind wir verhältnismäßig gut orientiert; von den religiösen Strömungen wissen wir wenig, und das, was uns davon offenbar wird, ist so unzusammenhängend und widerspruchsvoll, daß es sich nicht zu einem einheitlichen Bilde vereinigen läßt. Der Täufer, Jesus, Philo, Paulus, Josephus und die Verfasser der Apokalypsen Esra und Baruch machen miteinander etwa zwei Generationen aus. Sie sind auf den ersten Blick so verschieden, als ob sie weit auseinanderliegenden Zeiten angehörten.

Die Zerstörung Jerusalems unterbricht die Kontinuität der Entwicklung des jüdischen Volkes und seines Denkens. Das Leben erlischt. Der Hellenismus erstirbt. Es kommt ein Schriftgelehrtentum auf, das nicht mehr von großen nationalen und geistigen Bewegungen getragen wird. Erstarrend schließt es sich in reine, unproduktive Gesetzeskommentierung ein. Aus der Vergangenheit nimmt seine Tradition nur dasjenige auf, was sich auf seine engen Interessen bezieht. Die Probleme und Gedanken, die die ältere vielgestaltige Zeit bewegten, kommen nicht mehr in Betracht und versinken in der Vergessenheit, als hätten sie die jüdische Religiosität nie beschäftigt.

Die nachbaursche Forschung freilich ist weit davon entfernt, derartige Ueberlegungen anzustellen. Sie nimmt von dem, was an spätjüdischer, nichthellenistischer Literatur noch vorhanden ist, kaum Notiz. Auch die Exegeten machen von den Parallelen zu paulinischen Gedanken und Vorstellungen, wie sie sich in Henoch, Apokalypse Baruch, Apokalypse Esra und vereinzelt auch in den Testamenten der zwölf Patriarchen finden lassen, fast keinen Gebrauch.

Geradezu erstaunlich ist, daß die nahen Beziehungen zur Apokalypse Esra nicht zur Geltung gebracht werden. In diesem Werke werden die Probleme von Sünde, Sündenfall der Ureltern, Erwählung, Zorn, Langmut und Barmherzigkeit Gottes, Prärogative Israels, Bedeutung des Gesetzes, zeitlichem und ewigem Jerusalem, Sterben oder Ueberleben zur Parusie, Drangsal der Endzeit und Gericht ausführlich erörtert. Die innere Verwandtschaft zwischen seinem Verfasser und Paulus springt geradezu in die Augen. Die Forscher sind aber so befangen in der Annahme, daß die Lehre des Heidenapostels eine „per-

sönliche Schöpfung" sei, daß sie sich nicht zu der Annahme hindurchfinden können, die religiösen Probleme, die in seinen Briefen nach Lösung ringen, hätten auch seine jüdischen Zeitgenossen, oder mindestens eine Richtung unter ihnen beschäftigt[1]).

Die Ansprüche des Spätjudentums an den Paulinismus sollen also für erledigt angesehen sein, wenn ihm die rabbinische Dialektik und Exegese und, bis zu einem gewissen Grade, auch seine Eschatologie zugesprochen werden.

Das Kapitel über die Zukunftserwartungen, die Paulus mit dem Judentum einerseits und dem Urchristentum andererseits verbinden, fehlt in keiner Darstellung der nachbaurschen Forschung. Es wird darin gebucht, was die Briefe über Parusie, Totenauferstehung, Gericht und Reich der Endzeit bieten. Die Schilderung ist jedoch wenig eingehend. Kaum wird irgendwo der Versuch gemacht, die zerstreuten Angaben zu ordnen und zu einander in Beziehung zu bringen. Man setzt als selbstverständlich voraus, daß sie widerspruchsvoll seien, wie es eben das phantasiemäßige der Materie mit sich bringe. Daß Paulus einen klaren Plan der Endereignisse haben könne, in den sich alle seine Aussagen einfügen lassen, wird nicht angenommen. Darum ergeht man sich nach Herzenslust im Konstatieren von Widersprüchen und zeichnet ein Bild, das geradezu sinnlos ist. Niemand kommt vorerst auf den Gedanken, daß die Zusammenhangslosigkeit etwa daraus resultieren könnte, daß die einzelnen Aussagen nicht auf ihre Tragweite und ihre inneren Beziehungen untersucht werden.

Als ganz sicher wird angenommen, daß die „einfache" Eschatologie des ersten Thessalonicherbriefes von der komplizierteren der Schreiben an die Korinther abgelöst wurde, welche selber aber auch nicht die letzte Etappe in dieser „Entwicklung" des Apostels darstellte. Man verzichtet darauf, jemals darüber Klarheit zu gewinnen, in welcher Aufeinanderfolge er sich Gericht und Totenauferstehung denkt und ob

1) Unter den seltenen Forschern, die sich der Gedankenlosigkeit der Zeit entgegenwerfen, ist in erster Linie Friedrich Spitta zu nennen. In seinen gedruckten Werken freilich — in Frage kommen „Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas" (1885; 544 S.) und die Studien „Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums" (1. B. 1893; II. B. 1896) — verficht er mehr nur die allgemeine These, daß die älteste christliche Literatur viel stärker von der spätjüdischen abhängt, als gewöhnlich angenommen wird. Den diesbezüglichen eingehenden Nachweis für die paulinische hat er nur in seinen exegetischen, nicht veröffentlichten Vorlesungen geführt. Die Anregungen, die er gab, machen sich in der Literatur der neunziger Jahre deutlich bemerkbar. Kabischs Studie über die Eschatologie des Paulus (1893) ist zum Teil auf dem Boden erwachsen, den er bereitet hat.

er nur eine Auferstehung und ein Gericht, oder eine Auferstehung der „Gerechten" und eine andere annimmt und für diese wieder ein oder zwei Gerichtsakte voraussetzt.

Mit einer gewissen Genugtuung blicken die Autoren auf die Art zurück, wie sie die Geltung der Eschatologie für Paulus hervorgehoben haben. In dem betreffenden Kapitel haben sie allerdings immer wieder und auf das „energischste" betont, daß er die Zukunftserwartungen seiner Zeit wirklich „geteilt" und ihnen eine große Bedeutung in seinem „Glauben" „eingeräumt" hat. Freilich kommt das betreffende Kapitel erst an die Reihe, nachdem der ganze „Lehrbegriff" in den vorhergehenden glücklich unter Dach gebracht wurde, ohne daß man die Eschatologie zu Hilfe nahm oder auch nur mit einem Worte erwähnte. Sie läßt sich, wie in den Kirchengebeten von heutzutage, nur am Schluß vernehmen.

Das will heißen, daß man sie zuletzt doch nur als eine Art von Anbau an das Lehrgebäude Pauli betrachtet. Daran können die Deklamationen über die Bedeutung, welche ihr in seiner Vorstellung zukommen soll, nichts ändern. Keiner dieser Forscher fragt sich, ob organische Zusammenhänge zwischen dem Zukunftsglauben und dem System als solchem bestehen, und ob dessen Grundbegriffe und Gedankengänge nicht irgendwie durch die Erwartung der Endvollendung bedingt sind. Es gilt eben als selbstverständlich; daß die Eschatologie nur ein Kapitel in der Lehre des Paulus ist.

An sich hätte das natürlichste Verfahren der Untersuchung darin bestanden, daß man mit der Eschatologie als mit dem Allgemeinsten und „Urchristlichsten" begonnen und dann versucht hätte, von hier aus den Weg nach der Zentrallehre vom neuen Leben in der Gemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus zu finden. Dieser Gang wird nirgends eingeschlagen.

Das ist um so auffälliger, als allgemein angenommen wird, die „Missionspredigt" des Apostels habe fast rein eschatologisch gelautet und sich kaum von der urchristlichen Verkündigung von Busse, Gericht und Parusie unterschieden. Es wäre also zu untersuchen gewesen, wie die „paulinische Theologie" aus dem „paulinischen eschatologischen Urchristentum" hervorging. Statt deren beginnt man mit dem „Lehrbegriff" und hängt diesem eine Schilderung der Eschatologie an. Hier zeigt sich erst, wie verhängnisvoll es für die nachbaursche Forschung war, daß sie die Methode der Darstellung nach Loci beibehielt und damit der Eschatologie für den Paulinismus im Prinzip keine weitertragende Bedeutung zugestand als für die reformatorische Lehre.

Bernhard Weiß, der, hierin mit Havet zusammentreffend,

die Eschatologie stark betont, nimmt einen Anlauf zu einer sinngemäßen Darstellung des Paulinismus. Statt, wie die andern mit der Anthropologie" oder mit „Sünde und Gesetz" zu beginnen, entwickelt er zuerst die „älteste heidenapostolische Verkündigung Pauli," die er in reiner Gerichts- und Parusiepredigt bestehen läßt. Nachher aber fühlt er sich nicht genötigt, die Bahnen aufzuzeigen, die von dieser zur „Lehre der vier großen Lehr- und Streitbriefe" führen. Er stellt die beiden Abschnitte einfach nebeneinander und begeht sogar noch die Inkonsequenz, der Eschatologie nachher nochmals ein Kapitel zu widmen.

Die Lehre des Paulus besteht für diese Forscher also aus einer Gegenwarts- und einer Zukunftstheologie, die innerlich nicht zusammenhängen. Zwar wird als seine Tat angeführt, daß er den Blick des Glaubens vom „Nachher" auch auf das „Jetzt" gelenkt habe. Wieso er dazu kam, — er allein aus diesem ersten Christengeschlecht! — neben den kommenden schon gegenwärtige „Heilsgüter" aufzuzeigen, wird nicht erörtert. Man konstatiert einfach das Nebeneinander.

Wie wenig ernst diese Forschung es mit der paulinischen Eschatologie nahm, ergibt sich daraus, daß sie es unterließ, sie systematisch auf ihren Zusammenhang mit der spätjüdischen zu untersuchen. Otto Everling, der anno 1888 daran ging, eines der Hauptkapitel, die Angelologie und Dämonologie darzustellen, war nicht in der Lage, irgend eine einschlägige Vorarbeit namhaft zu machen[1]). Ein Theologe, dem er von seinem Plane sprach, erwiderte ihm, „man solle einen Geist, wie den Apostel, nicht auf seine Muttermale ansehen."

Everling nimmt die Stellen der Briefe, in denen vom Satan, den Engeln und Dämonen die Rede ist, nacheinander vor und bringt die Parallelen aus Henoch, der Ascensio Jesaiae, der Weisheit Salomonis, dem Buch der Jubiläen, den Testamenten der zwölf Patriarchen und der Apokalypse Baruch bei. Bei dieser Untersuchung zeigt sich, wie stiefmütterlich diese Materie von den Kommentatoren aller Farben bedacht worden war.

Es ergibt sich, daß die angelologischen und dämonologischen Aussagen des Paulus nicht seiner Phantasie entsprungen sind, sondern sich sämtlich in der spätjüdischen Theologie vorgebildet finden, oder doch als Folgerungen der hier niedergelegten Vorstellungen zu begreifen sind. Weiter erhellt, daß sie alle untereinander in systematischem Zusammenhang stehen und sich gegenseitig ergänzen.

In ihren großen Zügen bietet die paulinische Lehre von den Engeln folgendes Bild. Geistwesen, nach der vom Spätjudentum an-

1) Otto Everling. „Die paulinische Angelologie und Dämonologie" 1888. 126 S.

genommenen hierarchischen Ordnung in verschiedene Klassen eingeteilt, haben schon bei der Gesetzgebung eine hervorragende Rolle gespielt. Von da an sind sie die Aufseher über das auserwählte Volk und zugleich die realen Mächte, die hinter den Göttern der Heiden stehen. Durch den Tod und die Auferstehung Christi ist ihre Herrschaft prinzipiell aufgehoben, obwohl sie sich noch irgendwie wirksam erweist für die, die den Götzen opfern oder sich dem Gesetz unterwerfen.

Aber die an Christum Gläubigen stehen ihnen als eine befreite Menschenklasse gegenüber und besitzen eine Weisheit, die die Geheimnisse der großen Geschehnisse, in denen die Weltgeschichte zu Ende geht, besser begreift als die ihre.

Die Engelwesen ahnen, daß ihre Herrschaft bedroht ist und kämpfen mit allen Waffen, die ihnen gegeben sind. Auf ihr Anstiften ist es zurückzuführen, daß das Evangelium durch den Gesetzesdienst verfälscht werden soll; alle Schwierigkeiten, die sich dem Apostel entgegenstellen, alle körperlichen Leiden, die er zu erdulden hat, gehen auf sie zurück. Ihretwegen müssen die Frauen im Gottesdienste verschleiert erscheinen, da sie sonst Gefahr laufen, ein Opfer ihrer Begierden zu werden, wie ja schon ihre Ahnfrau Eva vom Teufel verführt wurde. Am gefährlichsten werden sie durch die Künste des Truges; ist es doch dem Satan gegeben, sich in einen Engel des Lichts zu wandeln.

Mit dem Erscheinen des Herrn beginnt der entscheidende Kampf, der zu der Vernichtung dieser Gewalten führt. Sie werden dem Gericht überliefert werden, um aus dem Munde der Heiligen, die sie bis zur Parusie noch mit aller List und Grausamkeit zu plagen, wenn auch nicht zu verderben, Macht haben, ihr Urteil zu empfangen.

„In seiner eigenen geschichtlichen Umgebung nimmt sich das biblische Christentum gar majestätisch aus . . . .“ hat Richard Rothe einst gesagt. Everling schöpfte aus diesem Worte, das er seinem Buch voranschickt, den Mut, die Dinge zu untersuchen, welche ihrer Seltsamkeit wegen bisher scheu umgangen worden waren.

Die Tragweite seiner Zusammenstellung hat er nicht ganz ermessen. Er meint nur den großartig-phantastischen, spätjüdischen Hintergrund der paulinischen Theologie deutlich und in leuchtenden Farben auszuzeichnen. Derselben Ansicht ist auch die Theologie seiner Zeit. Sie nimmt die gebotene Gabe zwar etwas befangen, aber im ganzen doch anerkennend entgegen. Hat sie auch den Eindruck, daß der so aufgefrischte Hintergrund sich zwar „interessant“ aber etwas allzu grell und aufdringlich ausnehme, so ist sie doch gewiß, daß das von ihr entworfene Bild des „Lehrbegriffs“ davon weiter nicht berührt wird. Das angehängte Kapitel über die Eschatologie geht in die Breite und bekommt

eine gewisse Geschlossenheit. Aber zu Befürchtungen, daß es diejenigen, auf die die eigentliche paulinische Theologie säuberlich verteilt ist, überwuchern könnte, scheint kein Anlaß vorzuliegen.

In Wirklichkeit war aber hinreichend Grund zur Unruhe gegeben. Everling hatte erwiesen, daß Angelologie und Dämonologie tatsächlich die Weltanschauung Pauli ausmachten. Daß damit zugleich seine Grundvorstellung von der Erlösung entwickelt sei, hatte er nicht weiter hervorgehoben. Aber die Tatsache war in Riesenschrift aus dem Werke herauszulesen. In dem Augenblick, wo die Aussagen Pauli über Gott, Teufel, Engel und Welt in ihrem organischen Zusammenhang begriffen werden, ergibt sich zur Evidenz, daß für ihn die Erlösung, in dem elementarsten Sinne, in einer Befreiung der Welt von den Mächten zwischen Himmel und Erde besteht. Sie ist also ihrem Wesen nach ein zukünftiges Gut, das von einem allgemeinen kosmischen Geschehen abhängig ist.

Zugleich erhellt, daß die Untersuchung von diesen allgemeinsten Vorstellungen auszugehen habe und versuchen müsse, die andern Aussagen über Erlösung davon abzuleiten. Die Wissenschaft wird also auf den Weg gezwungen, den sie bisher ängstlich vermieden hatte. Der Trug der Einteilung des Paulinismus nach Loci, durch den sie so lange in schädlicher Befangenheit und Abhängigkeit von protestantischen und modernen Vorurteilen erhalten worden war, wird offenbar. Aber sie hält an dem Alten fest und ist gewillt, jeden zu verwerfen, der den neuen Weg betritt. So erklärt sich das Schicksal von Richard Kabischs „Eschatologie des Paulus“[1]).

Kabisch hatte sich mit dem Plane einer Arbeit über die paulinische Ethik getragen und war dabei darauf aufmerksam geworden, daß diese in hohem Grade von den Zukunftserwartungen bedingt sei. Hierauf entschloß er sich, die Darstellung der Eschatologie als Vorarbeit vorauszuschicken[2]).

Das „Heil“, führt er aus, wird von Paulus als „Errettung“ von dem Gericht und der Vernichtung verstanden. „Rechtfertigung“ und „Versöhnung“ stehen im Dienste dieser Errettung und bezeichnen nicht etwa einen an sich bestehenden Heilszustand. Die „geistigen Gü-

1) Richard Kabisch. „Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus“ 1893; 338 S. Das Werk ist Friedrich Spitta gewidmet. Nach einer historischen Einleitung werden die hauptsächlichsten in Frage kommenden Stellen untersucht; hierauf wird die Eschatologie nach Inhalt und Motiven entwickelt, wobei ihre Beziehungen zu den verschiedenen Lehrstücken der paulinischen Theologie zur Sprache kommen.

2) Die Ethik hat er bedauerlicherweise nicht nachgeliefert.

ter," die von vielen Theologen zum Gegenstand des Ringens und Kämpfens des Apostels gestempelt werden, sind in Wirklichkeit nur vorweggenommene Erstlingsgaben der in der Zukunft liegenden Seligkeit. Diese besteht darin, daß die Gläubigen bei der Parusie ihres Fleischesleibes ledig werden, um das himmlische Herrlichkeitskleid anzuziehen. Also ist die Eschatologie die Unterlage sowohl der Glaubens- wie der Sittenlehre des Apostels.

Tod und Leben sind für ihn physische Begriffe. Geistigen Tod und geistiges Leben im modern-religiösen Sinn kennt er nicht. Auch wo er, wie in Röm. 6 und andern Stellen, von einem „Sterben" und „Auferstehn" redet, bei dem an dem sichtbarlichen Lebenszustand des Menschen nichts geändert wird, meint er dennoch nicht geistiges Sterben und Auferstehen, sondern, so unbegreiflich es erscheinen mag, ein physisches Geschehen. Alles Geistige geht auf ein Leibliches zurück.

Das gilt auch für die Ethik. Nicht aus dem Bewußtsein von dem „ideellen Besitz des ewigen Lebens" folgert er die Pflicht, in Neuheit des Lebens zu wandeln, sondern aus der Tatsache, daß man, wenn am Tode Christi, dann auch an seiner Auferstehung teilhaben müsse. Beide Geschehnisse gelten schon für die Gegenwart. Es ist eine „einfache logische Konsequenz," dieser physischen Neuheit des Lebens entsprechend zu wandeln, um zu zeigen, daß der sarkische Leib abgetan ist.

Das neue Leben, von dem Paulus als von einem gegenwärtigen Geiste redet, beruht also auf der durch die unio mystica mit Christo ermöglichten „Wiederholung" seiner leiblichen Auferstehung, nicht auf einer Teilnahme an seinem „ethischen Leben." Es gewährleistet dem Individuum die Unzerstörbarkeit, auch wenn der vergängliche Weltstoff, dem seine fleischliche Leiblichkeit angehört, der Endvernichtung anheimfällt. Der Gläubige wird dann an der neuen Weltsubstanz teilhaben.

Die Seele des Paulus wird also vom Trieb zum Leben durchbebt, vom Schauder vor dem Vergehen erschüttert. In seinem Glauben, Hoffen und Fürchten dreht sich alles um einen Mittelpunkt: um die Aufhebung des Vergehens und die Verleihung der Unvergänglichkeit. Seine Religion ist Wille zum Leben, in einem elementar-großartigen Sinn.

Er schmachtet nach Erlösung aus der vom Satan und seinen Kräften beherrschten Kreatürlichkeit und dem von ihnen besessenen Leib. Der Augenblick, wo die Welt der Geister und Menschen umgewälzt und eine letzte große Neuordnung der Dinge heraufgeführt werden soll, kommt ihm nicht schnell genug. Darum will er ihm irgendwie vordatieren.

Die zukünftige Daseinsweise ist die der „Herrlichkeit." Vorweg-

genommen wird sie in dem gegenwärtigen Leben durch den „Geist," der seinem Wesen nach der himmlischen Lichtmaterie angehört.

Kabisch will die paulinische Lehre vom Geist also rein aus der spätjüdischen Metaphysik begreifen. Eine überweltliche Materie geht in die Leiblichkeit derjenigen ein, die den Tod und die Auferstehung Christi in der unio mystica mit ihm nacherlebt haben. Sie wirkt in ihnen das neue Dasein und die Anwartschaft auf die volle zukünftige Herrlichkeit, und dies, während ihre sarkische Existenz für das Auge noch unverändert weitergeht.

Die großen Paradoxien, in denen der Paulinismus hängt, sind hier zum ersten Male klar aufgedeckt und ihrem wirklichen, d. h. eschatologischen Wesen nach beschrieben [1]). Sie aber begreiflich zu machen, vermochte Kabisch nicht. Inwiefern ist eine „Wiederholung" des Sterbens und Auferstehens Christi an den Gläubigen möglich? Wieso kann sie eine Neuschaffung ihrer Kreatürlichkeit wirken und dies, während ihre sarkische Existenz äußerlich noch weiter geht? Auf diese Fragen gibt Kabisch keine Antwort.

In der Schilderung der Eschatologie und ihres Ablaufs wird nachgewiesen, daß die von Paulus angeführten Güter und Vorstellungen auch in der spätjüdischen Theologie vorhanden sind. Daß der Apostel seine Anschauung von der zukünftigen Welt in abgerissenen und wie zufällig in dem Text zerstreuten Stücken entwickelt, beweist nicht, daß sie ihm nicht klar und einheitlich gewesen wäre, sondern gerade das Gegenteil. Die eschatologischen Bemerkungen treten so sicher und der Erläuterung nicht bedürftig auf, weil diese ganze Vor-

1) Auf den eschatologischen Charakter der paulinischen Mystik macht auch Paul Wernle in seiner anregenden Studie „Der Christ und die Sünde bei Paulus" (1897; 138 S.) aufmerksam. Aber er verfolgt den Gedanken nicht bis in seine Konsequenzen.

Zu einer gewissen Anerkennung des naturhaften Charakters der Erlösungslehre des Apostels gelangt ebenfalls Adolf Deißmann. In seiner Untersuchung über „Die neutestamentliche Formel In Christo Jesu" (1892; 136 S.) gewinnt er die Ueberzeugung, daß Paulus die Formel „unter Benutzung eines vorhandenen Profansprachgebrauchs" geschaffen habe und damit das Verhältnis zu Christus „als ein lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus" bezeichnen wolle. An eine Erklärung aus der Eschatologie denkt er nicht.

Ganz in den alten Bahnen des Psychologisierens und Vergeistigens bewegt sich W. Brandt. In seinem Werke „Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums" (1893; 591 S.; Ueber Paulus S. 515—524) behauptet er, daß erst die Visionen der Jünger Jesum zum Messias gemacht haben. Paulus soll „im tiefsinnigen Nachdenken über seine Bekehrung" diese Wendung seines Lebens „als ein Sterben und Auferstehen seines inneren Menschen" verstanden haben.

stellungswelt dem Apostel „eine so altgewohnte und selbstverständliche geworden ist, daß er gegebenenfalls daraus schöpfen kann, wie ein gebildeter Europäer aus dem Einmaleins.“

Merkwürdigerweise will es Kabisch aber nicht gelingen, den von den Briefen vorausgesetzten Endplan der Ereignisse in einfachen Strichen zu zeichnen. Er kommt mit den verschiedenen Auferstehungs- und Gerichtsakten ins Gedränge und findet den einzigen Ausweg darin, daß er beim Apostel nur eine Auferstehung der Gerechten, nicht auch eine allgemeine voraussetzt. Von hier aus wird er zur Folgerung gedrängt, daß die Gerechten ohne Gerichtsakt in das Reich eingehen und unter Gericht überall nur die Vernichtung der Bösen bei der Parusie zu verstehen sei.

Damit setzt er den Apostel in Widerspruch nicht nur mit der jüdischen Apokalyptik, sondern auch mit seinen eigenen Aussagen, da doch sicher ist, daß die Briefe des öfteren von einem Erscheinen der Gläubigen beim Gericht reden.

Die Schwierigkeiten, die sich hier vor Kabisch auftun, haben eine typische Bedeutung. Sie zeigen, daß es nicht möglich ist, die paulinischen Angaben über die Endereignisse so ohne weiteres aus der spätjüdischen Eschatologie zu verstehen. Was sich für den Apostel zu einem einfachen Bilde zusammenfügte, bleibt für den Darsteller seiner Apokalyptik mit eigentümlichen Unklarheiten und Widersprüchen behaftet. Es ist, als ob ihm eine oder zwei Anschauungen fehlten, um die vollständig vorhandenen Elemente des Geduldspieles richtig zusammenzusetzen.

Freilich hat Kabisch nicht alles getan, um zur Klarheit zu kommen. Er unterläßt es, die Eschatologie des Täufers und Jesu herbeizuziehen und zu sehen, inwieweit die paulinische Vereinfachung der Apokalyptik hier schon vorgebildet ist. Er begeht also die allgemein geübte, aber nichtsdestoweniger unbegreifliche Unterlassung, die beiden wichtigsten Zeugen spätjüdischer Zukunftserwartungen nicht zu verhören. Sind sie es darum weniger, weil sie dem „Neuen Testament“ angehören?

Ferner unterläßt er es, wie alle andern, Erwägungen darüber anzustellen, auf welche elementaren Fragen die Vorstellung von den Endereignissen Antwort geben mußte.

Was wird bei der Parusie aus den Nichterwählten und was aus den Erwählten, die aber nicht gläubig geworden waren, weil sie die Kunde des Evangeliums nicht erreicht hat? Das endgültige Schicksal beider Menschenklassen kann doch nicht dasselbe sein? Erleiden die, die bei der Parusie nicht zur Herrlichkeit eingehen, den „Tod“ oder

die „Vernichtung"? Wie verhalten sich diese beiden Vorstellungen zu einander?

Der „Tod" wird, nach I Kor. 15, 26, erst am Ende des messianischen Reiches überwunden. Ist eine allgemeine Auferstehung vorher denkbar? Erfolgt sie auf Grund dieses Triumphes?

Weil Kabisch diese und ähnliche Fragen nicht aufwirft, kommt er nicht auf den Weg, der allein zur Einsicht in die Logik der Endereignisse führen kann. Sicherlich sind alle diese Probleme in der Eschatologie eines Denkers wie Paulus in Erwägung gezogen und gelöst. Sie bilden die unausgesprochenen Voraussetzungen, die die innere Ordnung der zerstreuten und scheinbar unzusammenhängenden Aussagen gewährleisten und offenbaren.

Obwohl es die Paradoxien der Mystik des Paulus nicht erklärt und den Aufriß seiner Eschatologie nicht deutlich zu machen weiß, ist Kabischs Buch eine der größten Leistungen nicht nur auf dem Gebiete der paulinischen Forschung, sondern auf dem der historischen Theologie überhaupt. Zum ersten Male, seit Lüdemanns Untersuchungen über die Anthropologie des Apostels (1872), wird das Problem der paulinischen Erlösungslehre neu formuliert.

Beide Schriften stehen in merkwürdiger Analogie zueinander. Ihre Verfasser haben ein Empfinden dafür, daß die Theologie des Apostels ein lebendiges Gebilde ist, und werden durch einen guten Genius davor bewahrt, sie in reformatorische oder moderne Loci aufzuteilen. Von einem Punkte aus versuchen sie die Begriffe und Zusammenhänge der Erlösungslehre zu verstehen. Lüdemann geht von der Anthropologie aus, Kabisch von der Eschatologie. Beide kommen dazu, eigentlich fast gegen ihre Absicht, eine Gesamtdarstellung des Paulinismus zu liefern; beide sehen in den paradoxen Sätzen von der Aufhebung des Fleisches in der Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi das Zentrum der Lehre; beide konstatieren, daß es sich um eine geradezu physische Erlösung handelt.

In der Erklärung der gemeinsamen Beobachtungen weichen sie von einander ab. Lüdemann spricht die paulinische Erlösungslehre als hellenistisch an; Kabisch will sie aus spätjüdischen Prämissen begreifen. Die theologische Wissenschaft verwirft den Neuerer und hält daran fest, daß das System des Heidenapostels griechisch bedingt sei. Man will anerkennen, daß er die Eschatologie des Heidenapostels verständlich gemacht habe. In dem Versuch, von ihr aus zum Zentrum des „Lehrbegriffs" zu gelangen, wird jedoch nur eine maßlose, aus den Texten in keiner Weise zu rechtfertigende Einseitigkeit erblickt,

die nicht nachzuprüfen und nicht zu widerlegen, sondern einfach zu verwerfen ist.

In welcher Weise hatte die Theologie die Theorie von den griechischen Elementen im Paulinismus ausgebildet und begründet?

Zunächst ist zu bemerken, daß hinsichtlich des Grades und der Bedeutung des stattgehabten Einflusses zwischen den einzelnen Forschern verschiedene Parteiungen zu statuieren sind.

Pfleiderer, Holsten, Heinrici[1]), Havet und andere sehen im Paulinismus geradezu die erste Hellenisierung des Christentums. Sie nehmen an, was auch schon für Baur als ausgemacht galt, daß die ethische, durch die Lehre von Geist und Fleisch beherrschte Gedankenlinie griechischen Einflüssen entspringe.

Zurückhaltender urteilen Schmiedel — in seinen Kommentaren[2]) — und Harnack. Nach dem letzteren ist der Hellenismus zwar „an Paulus beteiligt"; der Heidenapostel hat „die Projektion des Evangeliums auf die griechisch-römische Gedankenwelt vorbereitet"; aber nie räumte er griechischen Ideen „Einfluß auf seine Lehre vom Heil" ein[3]).

Lipsius[4]), Bernhard Weiß und Weizsäcker rechnen wenig mit Entlehnungen aus dem Griechentum, sondern legen es darauf an, so weit es gehen will, Paulus aus Paulus zu erklären.

Es ist nicht so leicht, wie man annehmen würde, die Stellung der

---

1) Georg Heinrici. Auslegung der Korintherbriefe (I Kor. 1880. 574 S.; II Kor. 1887. 606 S.).

2) P. W. Schmiedel. Auslegung der Briefe an die Thessalonicher und Korinther in Holtzmanns Handkommentar. B. II, Erste Abteilung. I. Aufl. 1891; II. Aufl. 1892.

3) Adolf Harnack. Dogmengeschichte. III. Aufl. 1894. B. I. Ueber Paulus: S. 83—95.

Friedrich Loofs nimmt in seiner Dogmengeschichte (1890; 445 S.) keine Stellung zum paulinischen Problem; auch Reinhold Seeberg (Dogmengeschichte; erste Hälfte; 1895; 332 S.) beschäftigt sich nicht mit der Lehre des Heidenapostels.

4) R. A. Lipsius. Auslegung der Briefe an die Galater, Römer und Philipper in Holtzmanns Handkommentar. B. II. Zweite Abteilung. I. Aufl. 1891. II. Aufl. 1892.

Typisch für diesen Kommentator sind folgende Ausführungen: „Der große Gegensatz von Fleisch und Geist drängt die jüdischen Begriffe einen nach dem andern zurück, ohne daß man darum doch ein Recht hätte, von einer Verdrängung hebräischer durch hellenische Anschauungen zu reden. Wo Paulus über den alttestamentlichen Anschauungskreis hinausgeht, tut er dies auf Grund tieferer ethischer Erfassung des ursprünglich hebräischen Gegensatzes von Geist und Fleisch, nicht durch Entlehnung griechischer Begriffe." Holtzmanns Handkommentar II. Band; II. Teil S. 72 (1891).

verschiedenen Autoren zum Problem des Hellenistischen im Paulinismus zu erfassen. Zum Teil bringt dies schon der ungenaue Sprachgebrauch mit sich. Unter „Hellenistisch" wird sowohl das Jüdisch-Hellenistische als auch das Griechische als solches verstanden. Die Autoren drücken sich oft so aus, daß nicht ersichtlich wird, ob sie das eine, das andere oder beides zusammen meinen. Versuche, einen klaren Sprachgebrauch zu schaffen, „hellenistisch" nur für „jüdisch-hellenisch" zu gebrauchen und das Griechische an sich aber als „hellenisch" zu bezeichnen, haben sich nicht durchsetzen können.

Die Unklarheit ist nicht allein durch die Sprache verschuldet, sondern liegt auch in der Betrachtungsweise der Forscher selber. In dem Problem sind zwei Fragen enthalten: „Stand Paulus unter dem Einfluß des jüdischen Hellenismus?" und: „Wirkte das Griechentum an sich, ohne die Bindung, die es mit dem Judentum eingegangen war, auf seine Anschauungen?"

Statt sie auseinanderzuhalten, mengen diese Autoren sie immer wieder ineinander und tun, als hätten sie griechische Ideen im „Lehrbegriff" des Heidenapostels nachgewiesen, wo sie nur von seinen Beziehungen zum jüdischen Hellenismus geredet haben.

Zuweilen hat man geradezu den Eindruck, als ob sie in dieser schweren Frage ihre Ausführungen mit Absicht etwas dunkel und widerspruchsvoll hielten und eher auf Verhüllung als Enthüllung ihrer Ansicht bedacht wären, um sich keine Blöße zu geben.

Die Entdeckung und Gruppierung der Urteile ist also mit Schwierigkeiten verbunden und wird niemals einwandfrei durchzuführen sein. Zum Glück hängen die Besprechung und die Entscheidung der Frage auch nicht davon ab, daß man die Namen mit den zugehörigen Anschauungen in drei Treffen aufstellt und manövrieren läßt.

Es genügt zu konstatieren, daß die in der nachbaurschen Forschung weitaus dominierende Meinung dahin geht, daß Paulus nicht nur durch den jüdischen Hellenismus beeinflußt war, sondern auch dem Griechentum als solchem Ideen entnahm. Ferner steht fest, daß alle in Betracht kommenden Forscher, auch diejenigen, die sich den weitgehenden Anschauungen Pfleiderers gegenüber ablehnend verhalten, eine Einwirkung des jüdischen Hellenismus nicht in Abrede stellen. Der Unterschied besteht also nur darin, daß die einen überdies noch freie griechische Einflüsse annehmen, während die andern sich hiezu skeptisch verhalten und ohne diese Erklärung auszukommen glauben.

Ausdrücklich bemerkt sei, daß die letzteren die Einsicht in das Wesen der Gedanken des Paulus nicht auf irgend einem andern Wege versuchen, sondern sich im Grunde damit begnügen, die gewöhnlichen

Erklärungen in andere Worte zu kleiden. Das ist der Fall bei Weizsäcker.

Die vielgerühmte Darstellung des Paulinismus in seinem Apostolischen Zeitalter (1886, S. 105—151) bringt weder einen neuen Gedanken, noch deckt sie ein neues Problem auf. Mag er einerseits vorsichtiger sein als Pfleiderer, indem er die Schwierigkeiten des Nachweises griechischer Einflüsse stärker empfindet als dieser, so ist er andererseits viel anspruchsloser als der konsequente Fortbildner der baurschen Gedanken, da er sich mit Erklärungen zufrieden gibt, die dem andern nicht genügen.

Daß Bernhard Weiß für die paulinische Theologie ohne Annahme griechischer Ideen auskommt, liegt daran, daß seine Untersuchung streng „biblisch-theologisch" gehalten ist und das, was jenseits der Grenzen des Kanons liegt, prinzipiell nicht in Betracht zieht.

Interessant ist, daß sowohl Weiß wie Weizsäcker einer Diskussion über das Griechische und Hellenistische im Paulinismus vorsichtig aus dem Wege gehen und sich auf die positive Darstellung beschränken. Ueberhaupt verdient bemerkt zu werden, daß das Problem in der Forschung von Baur bis zu Holtzmann nirgends eingehend erörtert wird.

Die Frage, inwieweit die behaupteten Einflüsse bei Paulus nachweisbar und nachgewiesen sind, sei zunächst hintangestellt. Holsten, Pfleiderer und ihre Anhänger mögen zunächst Auskunft darüber geben, wie ihre Anschauung gemeint ist und was sie damit zu erklären glauben.

Im Grunde handelt es sich nur um den Gegensatz von Fleisch und Geist. In der Ausprägung, in der er vorliegt, glaubt man ihn nicht anders denn als griechisch ansprechen zu können. Diese Ansicht äußerte Lüdemann, als er ihn zum ersten Male klar entwickelt hatte. Unabhängig von ihm brachten Holsten [1]) und Pfleiderer sie in Umlauf.

Allgemein wird angenommen, daß der Dualismus aus dem Platonismus stammt. Ob Paulus ihn direkt aus dem Griechentum aufnahm oder ihn aus dem jüdischen Hellenismus schöpfte, wird nicht ganz klar dargelegt. Lüdemann scheint das erstere anzunehmen; Holsten dürfte das letztere voraussetzen; Pfleiderer soll wohl dahin verstanden werden, daß beide Möglichkeiten nebeneinander und miteinander in Betracht kommen.

Die psychologische Vorstellung des Vorgangs ist bei Holsten

1) Am klarsten entwickelt sie Holsten auf S. 37 und 38 des zweiten Teils des „Evangelium des Paulus" 1898.

und Pfleiderer verschieden. Der erstere glaubt, daß die griechischen Ideen schon in der vorchristlichen Periode in dem Bewußtsein des vom jüdischen Hellenismus berührten Apostels vorhanden waren, aber noch keine Rolle spielten. Durch das religiöse Erlebnis bei der Christusvision vor Damaskus wurden sie in Aktivität versetzt und halfen dann bei der Ausprägung der neuen Erkenntnis. Auf diese Weise meint Holsten den Paulinismus als persönliche Schöpfung und zugleich als Produkt der Einwirkung griechischer Gedanken verstehen zu können. Der Nachdruck liegt aber auf der persönlichen Schöpfung. Die Wirksamkeit der griechischen Ideen wird mehr als ein Hilfsprozeß gedacht.

Für Pfleiderer handelt es sich um einen objektiven Vorgang. Durch die Bekehrung wird im jüdischen Bewußtsein des Paulus gewissermaßen eine Leere geschaffen. Die bisherigen Gedanken erweisen sich als unfähig, den neuen Glauben ganz zu verarbeiten. So kommt der Apostel dazu, neben ihnen noch nach einer anderen Vorstellungswelt zu greifen. Er steht den Gedanken, die ihm aus dem jüdischen Hellenismus und dem Griechentum zuströmen, nicht mehr fremd gegenüber. Sie werden ihm bedeutungsvoll; er läßt sie auf sich wirken. Auf diese Weise kommt ein merkwürdiges Nebeneinander zustande. Pharisäische und hellenistische Denkweise bilden zwei Ströme, „welche sich im Paulinismus in einem Bette vereinigen, ohne jedoch innerlich zusammenzugehen".

Als Vermutung trägt Pfleiderer zu mehreren Malen vor, daß der Alexandriner Apollos dem Apostel den Weg zu den platonisch-alexandrinischen Gedanken gewiesen habe.

Heinrici, in seinen Kommentaren zu den Korintherbriefen[1], will die Lehre des Apostels als eine Synthese altprophetischer und griechischer Gedanken verstehen. Paulus soll über das Spätjudentum hinaus auf das alte Prophetentum zurückgreifen und sich zugleich über den Alexandrinismus erheben, um aus dem Griechentum als solchem zu schöpfen. Beide Male sucht er sittliche Kräfte. Daß er die Einsicht und die Kraft besaß, solche in der antiken Kultur zu finden und zum Aufbau der christlichen Weltanschauung zu verwenden, bedeutet eine große Geistestat, die für die weitere Entwicklung des Christentums fruchtbar geworden ist.

Man sollte meinen, daß diese verschiedenen Auffassungen im einzelnen durchgeführt werden. Das ist nicht der Fall. Im Grunde bleiben diese Forscher alle bei der allgemeinen und einfachen Behaup-

1) I. B. 1880; II. B. 1887. Siehe besonders die Einleitung und Ausleitung des zweiten Bandes.

tung stehen, daß der Gegensatz von Fleisch und Geist griechisch sei. Auch diese erklären sie nicht näher aus hellenischen Parallelen. Sie weisen auch nicht nach, inwiefern die verschiedenen Aussagen des Paulus durch solche Analogien verständlicher werden können, als sie es an sich sind.

„Der griechische Dualismus", schreibt Holsten[1]) in seinem Paulinismus, „liegt allen entscheidenden Gedankenelementen zugrunde und läßt sich in einer Reihe einzelner Züge nachweisen". Wer sein Werk in der Erwartung, Belege angeführt zu finden, durchgeht, wird enttäuscht. Es ist, als ob der Autor das, was er in Aussicht stellte, über dem Weiterschreiben vergessen hätte.

Erstaunlich ist auch, daß man keinen ernstlichen Versuch macht, den Kreis der griechischen Elemente über den Dualismus von Fleisch und Geist hinaus zu erweitern. Wohl wird ausgesprochen, daß der Pessimismus, die Todessehnsucht und die Ethik des Heidenapostels ihrem Wesen nach der Stimmung der hellenischen Welt entspringen. Es bleiben aber hingeworfene Behauptungen, die nicht durchgeführt werden.

Es ist, als ob diese Forscher miteinander ein instinktives Gefühl hätten, daß ihre These sich allgemein überaus glaubwürdig präsentiere und schön formulieren lasse, bei der Verfolgung in die Einzelheiten aber wenig greifbare Resultate biete. Der Paulinismus birgt eine Tücke in sich. Sein Aussehen ist derart, daß die Behauptung, es seien bei ihm griechische Einflüsse im Spiel, als das Allerselbstverständlichste erscheint; hinsichtlich der Details jedoch läßt er den Forscher, dem er sich so gab, vollständig im Stich.

Das Merkwürdige ist nur, daß Holsten, Pfleiderer und die, die ihnen Gefolgschaft leisten, die unerquickliche Beobachtung, die sich zwischen ihren Zeilen lesen läßt, nicht zu formulieren wagen, sondern vor einander so tun, als ginge ihnen alles nach Wunsch. Sie steigern sich in die Unbefangenheit hinein, wie aus Angst, sie könnten an ihrer Behauptung am Ende gar irre werden und dann nicht mehr imstande sein zu erklären, auf welchem Wege Paulus zu dem prinzipiellen Dualismus von Geist und Fleisch gelangt.

Auf den letzteren kommt es ihnen eigentlich allein an. Die Behauptung griechischer Einflüsse ist eine Säulenfassade, hinter der sie den Bau des Paulinismus, wie sie ihn verstehen, aufführen. Der Stil aber ist nur für die Front gewahrt. Was dahinter liegt, ist stillos, weder griechisch noch jüdisch, ohne Plan, ohne Charakter, ohne Größe.

Diejenigen, die der Annahme griechischer Einflüsse nicht oder nicht

1) C. Holsten. Paulinismus II. Teil 1898 S. 38.

soweit beistimmen, führen denselben Bau mit demselben Material, mit derselben Unbekümmertheit im Stil auf. Nur schließen sie ihn nicht durch eine davor aufgeführte Fassade ab, sei es, daß sie, wie Harnack, die Schwierigkeiten des Verfahrens reiflicher erwägen, sei es, daß sie, wie Weiß und Weizsäcker, sich einreden, der Paulinismus, wie sie ihn konstruieren, nehme sich an sich schon präsentabel aus.

In einem Punkte glauben Pfleiderer und die Seinen greifbare Resultate der Einwirkung griechischer Vorstellung aufzeigen zu können. Sie behaupten, daß die Zukunftserwartungen des Apostels durch sie umgestaltet worden seien.

Es handelt sich um die Ausführungen von II Kor. 5, 1 ff., in denen Paulus seinem Verlangen Ausdruck gibt, nicht „entkleidet", sondern „überkleidet" zu werden. Die natürliche Exegese, die auch von Bernhard Weiß und andern vorgetragen wird, läßt den Apostel von der Sehnsucht reden, die Parusie lebendigen Leibes zu erleben, um an der Verwandlung, „in der das Sterbliche verschlungen wird vom Leben", teilzunehmen und nicht erst durch das Warten im wesenlosen Zwischenzustande des Todes hindurch zu müssen.

Pfleiderer, in seinem Urchristentum, erkennt diese Erklärung nicht an, sondern behauptet, diese Stelle und zwei andere — Phil. 1, 21 ff. und 3, 8 ff.[1]) — bedeuteten eine Abkehr von der „pharisäischen Zukunftshoffnung", in der der Apostel sich sonst bewegt. In der durch das zweite Schreiben an die Korinther und durch den Philipperbrief repräsentierten, späteren Epoche seines Lebens wendet er sich, wird ausgeführt, von der primitiven Anschauung eines Todeszwischenzustandes mit nachheriger Auferstehung ab und will annehmen, daß seine Seele sogleich beim Abscheiden zu Christus gelangen wird, um bei ihm daheim zu sein. Und zwar wird Paulus zu dieser Anschauung in dem

1) In Phil. 1, 21 ff. handelt es sich um den Widerstreit, den der Apostel in seinem Innern erlebt. Er hat Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein, was auch viel besser wäre; aber er weiß, daß im Fleisch bleiben notwendiger ist um seiner Gemeinden willen. Aus dieser Ueberzeugung schöpft er die Zuversicht, daß er bleiben und zu Gewinn und Freude des Glaubens noch bei den Seinen weilen wird.

In Phil. 3, 8 führt er aus, daß er alles für nichts geachtet habe, um Christum zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden, ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, seinem Tode gleichgestaltig zu werden, ob er gelangen (?) möchte zur Auferstehung der Toten.

Die beiden Stellen sind gewiß dunkel und bekommen durch eine einfache Worterklärung keinen Sinn. Man fühlt, daß die Logik dieser eng gedrängten Behauptungen nicht aus sich erhellt, sondern irgendwie in Voraussetzungen gegeben sein muß, die anderweitig feststehen. Es läßt sich aber nicht behaupten, daß die Annahme einer spiritualisierenden Zukunftshoffnung Klarheit schaffe.

Maße gedrängt, als sein Leben täglich mehr in Gefahr kommt und er mit der Möglichkeit rechnen muß, zu sterben, ehe die Parusie statt hat.

In dieser inneren Not, geleitet vom platonisierenden Alexandrinismus, erleuchtet vom griechischen Geiste, schafft er, immer nach Pfleiderer, eine spiritualisierende Zukunftshoffnung, die dann für das Heidenchristentum von größter Bedeutung wird, da sie ihm gestattet, sich mit der Verzögerung der Parusie abzufinden.

Pfleiderer glaubt auch, die Entwicklung zu der neuen Anschauung darlegen zu können. Im ersten Thessalonicherbrief soll der Apostel noch unbefangen in der jüdisch-urchristlichen Vorstellung einer körperlichen Auferstehung gelebt haben; in den Ausführungen von I Kor. 15 macht sich dann der Einfluß der griechischen Ideen bemerklich, der im zweiten Brief an die Korinther und im Schreiben an die Philipper triumphiert.

Diese Konstruktion verfechten Pfleiderer und die Seinen — Holsten steht hier abseits — mit Fanatismus, als wollten sie durch den Lärm verdecken, daß sie sonst so wenig Positives über das Griechische bei Paulus anführen können.

Welche Schwierigkeiten schafft die Annahme griechischer Ideen bei Paulus? Viele und von mancherlei Art. Und zwar wachsen sie in dem Maße, als das neue Element stärker betont wird.

Der Dualismus von Geist und Fleisch soll erklärt werden. Man nimmt an, es sei geschehen, wenn er als griechisch ausgegeben wird. Damit ist aber eine Zwiespältigkeit in Paulus selber hineingetragen, die viel mehr Schwierigkeiten schafft als der Gegensatz, um dessen willen zu dieser Auskunft gegriffen wird.

Auf der einen Seite soll der Apostel jüdisch, auf der andern griechisch denken und dabei doch als eine einheitliche Persönlichkeit zu begreifen sein.

Bei Lüdemann und Holsten macht sich die Schwierigkeit noch nicht in vollem Maße bemerkbar. Sie verstehen unter dem Jüdischen vornehmlich die juridische Gedankenreihe vom Sühnetod und der zugerechneten Gerechtigkeit. Holsten ist überdies noch dadurch in einer günstigen Lage, daß er in letzter Linie nicht so sehr die griechischen Gedanken als das unkontrollierbare innerliche Erlebnis vor Damaskus für die Entstehung des Systems in Anschlag bringt. Ausschließlich auf das Nebeneinander einer juridischen und einer mystischen Gedankenreihe bezogen, läßt sich Jüdisches und Griechisches in demselben Bewußtsein zur Not noch irgendwie vereinigen.

Bei Pfleiderer ist der Begriff des Jüdischen aber ein viel um-

fassenderer und lebendigerer geworden, insofern als er die Bedeutung der eschatologischen Vorstellungen anerkennt. Dementsprechend ist der zu statuierende Gegensatz ein viel schärferer. Und trotzdem muß weiter behauptet werden, daß Paulus die Widersprüche überhaupt nicht fühlte!

Wenn die Schwierigkeit durch den Nachweis eines vom Apostel empfundenen und ausgeglichenen Widerstreits gelöst werden könnte, läge die Situation viel günstiger. Aber dazu wäre erforderlich, daß er irgendwo einmal ein Bewußtsein davon äußerte, zwei Seelen in seiner Brust zu tragen, und daß an seiner Lehre, wie etwa an der Philos, irgend etwas Kompromißartiges zutage träte. Das ist aber nicht der Fall. Er fühlt keinen Gegensatz und schreitet ahnungslos aus der einen Welt in die andere, kehrt aus dieser wieder in die erste zurück und so fort und fort. Wo er, nach Pfleiderers Auffassung, einen Sprung über den Abgrund unternimmt, tut er, als setze er auf einem schön gebahnten Wege einen Fuß vor den andern. Also muß angenommen werden, daß ihm von dem Widerstreit nicht das Geringste bewußt wird.

Mit Todesmut zieht Pfleiderer diese die Psychologie negierende und das historische Verstehen unmöglich machende Konsequenz. „Es bleibt", schreibt er, „nichts übrig als zuzugestehen, daß Paulus die zweierlei Vorstellungen in seinem Bewußtsein unvermittelt nebeneinander hatte und von der einen zur andern übersprang, ohne den Widerspruch zu fühlen."

Die Frage kompliziert sich für ihn aber noch weiter. Pfleiderer hat angenommen, daß im zweiten Brief an die Korinther und im Schreiben an die Philipper eine griechisch-spiritualistische Zukunftserwartung die pharisäisch-jüdische verdrängt habe. In der letzten Zeit seines Lebens, behauptet er, glaube der Apostel nicht mehr an eine körperhafte Totenauferstehung, sondern an ein alsbald mit dem Abscheiden eintretendes Sein der Seele mit Christo.

Aber die neue Vorstellung verdrängt die alte nicht, obwohl sie ihre direkte Negation darstellt. Pfleiderer muß konstatieren, daß Paulus auch in den Schreiben der letzten Zeit unbefangen die Lehre von der „Auferweckung des ganzen Menschen aus dem Schlafzustand des Todes" vorträgt, als existierte die neue, von „dem mit dem Abscheiden anfangenden Daheimsein beim Herrn", nicht mehr, obwohl sie den Ertrag eines jahrelangen Denkens und Ringens darstellt.

Auch in diese ungeheuerliche „Tatsache" will er sich fügen und getrost weiter glauben, daß Paulus, wie in einem Dämmerzustand, zugleich jüdisch-eschatologisch und griechisch-spiritualistisch denkt. Er

drückt dies euphemistisch so aus, daß er von einem „zwischen pharisäischer Diesseitigkeit und hellenistischer Jenseitigkeit schwebenden Charakter" der paulinischen Eschatologie redet. Der Weg zu der wissenschaftlichen Erkenntnis des Paulinismus geht für ihn also durch ein Credo quia absurdum.

Durch seine Aufstellungen über II Kor. 5, 1 ff. hat er die Annahme hellenischer Ideen bei Paulus in eine gefährliche Situation gebracht. Wenn bisher ein Forscher behauptete, er nehme an, daß die Ausprägung des Gegensatzes von Fleisch und Geist griechisch sei, so konnte man gegen seinen Glauben nichts ausrichten. War er weiter überzeugt, das Gehirn des Apostels sei so organisiert gewesen, daß er nebeneinander konsequent griechisch-spiritualistisch und konsequent jüdisch-eschatologisch denken konnte, ohne vom Unterschiede etwas zu merken und ohne auch jemals die Gedankenreihen miteinander zu vermengen, so war die historisch-kritische Vernunft gegen solche Offenbarung ebenfalls machtlos.

Pfleiderer aber läßt sich verleiten, eine Tatsache anzuführen, indem er die Hellenisierung der Vorstellung von der Forteristenz behauptet. Darum entbrennt die Diskussion über das Griechische im Paulinismus in der Auseinandersetzung über II Kor. 5, 1 ff. Jetzt erst wird die Kontroverse möglich!

Der einfache Wortlaut der Stelle ist gegen Pfleiderer, da sie nicht von dem „Daheimsein der Seele bei Christo", sondern von dem Sehnen nach dem Erleben der Parusie handelt. Er selber wäre nicht auf seine Auslegung gekommen, wenn er nicht den in seiner Art gerechtfertigten Wunsch gehabt hätte, endlich etwas von der Einwirkung des griechischen Geistes auf die Vorstellungen des Apostels darzutun.

Was er aufgebracht hatte, war nur ein Einzelfall zur allgemeinen Frage, ob eine hellenische Beeinflussung der Vorstellungen von Endzustand und Endzeit anzunehmen sei oder nicht. In dieser weiteren Fassung greift Kabisch in seinem Werk über die paulinische Eschatologie das Problem auf. Sein Entscheid lautet negativ. Die vielbehandelte Entwicklung von den Anschauungen des ersten Thessalonicherbriefes zu denen von I Kor. 15 und von da aus zu denen des zweiten Korintherbriefs und des Philipperbriefs ist, behauptet er, eine Täuschung. Die Vorstellung von den Dingen der Endzeit ist einheitlich und bleibt dieselbe von Anfang bis zu Ende.

Hiergegen trat Teichmann auf den Plan[1]). In seinem zuver-

1) Ernst Teichmann. „Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik." 1896; 125 S.

Der Teichmannschen geistesverwandt ist die Studie von C. Bruston:

sichtlichen Eifer spielt er die Rolle des Polos aus Platos Gorgias.

Er geht viel weiter als Pfleiderer und will beweisen, daß die griechischen Ideen die ganze jüdische Eschatologie des Paulus tatsächlich aufgelöst haben. Durch das Einströmen der neuen Gedanken soll sich in des Apostels Vorstellung von den Dingen der Endzeit eine Antinomie nach der andern auftun. Sie „bis ins einzelne aufzudecken" ist das Ziel des Teichmannschen Unternehmens.

Er kommt dabei zu folgenden Behauptungen. Im ersten Thessalonicherbrief nimmt Paulus noch an, daß die Christen mit ihren irdischen Leibern in das Gottesreich eintreten werden. Erst in I Kor. 15 führt er den Begriff einer „Verwandlung" ein; er wird dazu durch die Ausbildung der griechischen Lehre von Fleisch und Geist genötigt. Im zweiten Brief an die Korinther zieht er die Konsequenzen aus der neuen Auffassung. „Die Vermittlung, die er in I Kor. versucht hat, wird aufgegeben, und das Ergebnis ist die Beseitigung des Begriffs der Totenauferstehung."

Mit der Totenauferstehung streicht der Apostel die Parusie aus dem Zukunftsprogramm. „An die Stelle der Erwartung eines auf die Erde herabkommenden Christus setzt er die Hoffnung auf ein Eingehen des Gläubigen in die himmlische Welt. Jetzt war keine Auferstehung der Toten, kein Herabsteigen des Christus mehr nötig."

Aber auch die Vorstellung vom Gericht wird aufgehoben. Zunächst zieht Paulus diese Konsequenz „wenigstens soweit Christen in Betracht kommen". Daß er dann im Verfolg seiner Gedanken „auch zu der Anschauung der allgemeinen Beseligung kam, kann bei seinem Universalismus nicht Wunder nehmen". „Da alle Menschen in Christus eingeschlossen waren, als er auferstand, so muß auch allen Menschen der Geist zuteil werden, sie müssen alle lebendig gemacht werden." Das Ende ist also nicht Seligkeit für die einen, Vernichtung für die andern, sondern ewiges Leben für alle. Da dies aber an den Geist gebunden ist, so muß angenommen werden, daß die, welche nicht als Gläubige starben, „in der Zeit zwischen der Parusie und der Herrschaftsübergabe an Gott zum Glauben an Christus gelangen", infolge dessen ihnen der Geist geschenkt wird."

Teichmann behauptet, die Hellenisierung der Eschatologie des

„La vie future d'après St. Paul". Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne) 1894; S. 506—530. Der Verfasser behauptet, Paulus habe nie wirklich in den Vorstellungen von der Totenauferstehung bei der Parusie gelebt, sondern immer „geistig" gedacht und dementsprechend eine sogleich nach dem Tode eintretende Verklärung angenommen. Während er aber in den ersten Schreiben noch einzelne der „rabbinischen Eschatologie" entlehnte Ausdrücke gebrauche, lasse er sie später fallen.

Paulus aufzuzeigen. In Wirklichkeit tut er nur dar, was aus ihr geworden wäre, wenn sie griechischen Einflüssen ausgesetzt gewesen wäre.

Von seinen „Ergebnissen" läßt sich keines in den Briefen des Apostels nachweisen. Wo ist auch nur mit einem Wort angedeutet, daß der Apostel die Vorstellung vom Gericht und die von der Prädestination zum Leben oder zur Verdammnis aufgegeben hat? Wo redet er jemals von einer Beseligung Aller? Wo läßt er es als denkbar erscheinen, daß die Gesamtheit der Menschheit zwischen der Parusie und der Herrschaftsübergabe an Gott sich zum Glauben an Christum bekehre und daraufhin den Geist empfange? Woraus ist zu erschließen, daß er die Annahme der Parusie als überflüssig aufgibt?

Im Eifer, Antinomien aufzudecken und Entwicklungen zu konstruieren, vergißt Teichmann die einfachsten Ueberlegungen. Er behauptet, daß die Auferstandenen von I Thess. in ihren „irdischen" Leibern in das Gottesreich eintreten. Aus der jüdischen Apokalyptik und aus Worten Jesu ergibt sich aber, daß die Auferstehung eine Verwandlung dieser kreatürlichen Leiblichkeit in eine verklärte in sich schloß. Teichmann darf dies aber nicht bedenken. Er muß den Apostel, auch da, wo er ihn noch ganz in jüdischen Vorstellungen gefangen sein läßt, zu diesen in unbegreiflichen Gegensatz bringen, damit die Verwandlung, wie sie in I Kor. 15 — und zwar der jüdischen Eschatologie entsprechend — gelehrt wird, als eine Konsequenz der griechischen Lehre vom Geist dargetan werden könne.

Ohne es zu wollen, liefert er also die glänzendste Widerlegung der Theorie von der Hellenisierung der paulinischen Eschatologie. Er hat den Kampf auf dem Terrain aufgenommen, auf das sich Pfleiderer und seine Schule in unvorsichtigem Aktionsdrang hinausgewagt hatten und muß es erleben, daß er keine einzige Position in seinen Besitz bringen kann.

Eine Hellenisierung der Eschatologie ist auf keine Art zu erweisen. Kabisch hat Recht behalten. Die Worte des Apostels reden hier eine zu gewaltige und zu klare Sprache.

Damit ist aber die Behauptung, daß die Lehre von Fleisch und Geist griechisch sei, selber aufs schwerste bedroht. Teichmann hat richtiger und konsequenter als alle andern empfunden, daß, wenn überhaupt hellenische Ideen im Paulinismus waren, sie mit Notwendigkeit die jüdische Eschatologie angreifen und zersetzen mußten. Pfleiderers Anschauung, daß beide nebeneinander bestehen könnten, ohne — außer in dem Falle von II Kor. 5, 1 ff. — aufeinander zu wirken und sich zu durchdringen, ist eine unhaltbare theoretische Annahme. Aus dem gesamten

Geistesleben wäre kein Analogon solcher Verträglichkeit zweier Weltanschauungen aufzuzeigen.

Eine weitere Schwierigkeit tut sich für die Theorie der Hellenisierung des Paulinismus damit auf, daß die Anschauungen des Apostels in dem Maße vergeistigt werden müssen, als das Griechische betont wird. Lüdemann, vom Eindruck der Texte überwältigt, hatte die Erlösungslehre, die mit dem Dualismus von Fleisch und Geist in Zusammenhang steht, ausdrücklich nicht als eine ethische, sondern als eine physische charakterisiert; Holsten und Pfleiderer wagen nicht, ihm darin zu folgen. Der Platonismus, den sie im Paulinismus entdecken wollen, läßt sich mit einer physischen Erlösungslehre nicht in Zusammenhang bringen, sondern ist als Gegensatz zu den „massiven jüdischen Ideen" gedacht. Also muß die ganze Mystik vom Sterben und Auferstehen mit Christo, von der neuen Kreatur und vom Wirken des Geistes spiritualisiert werden.

Hieraus resultiert ein Widerspruch mit dem natürlichen Wortlaut der Ausführungen des Apostels, in denen sich das Materialistische der Vorstellungen gegen alle Auslegungskünste behauptet. Die Deutung Pfleiderers und seiner Schule nimmt ihnen die Ursprünglichkeit in noch viel stärkerem Grade als die moderne Auslegung es ohnehin schon tut.

Zu allem Unglück für die Vergeistiger des Paulus läßt sich gerade in seiner Lehre vom Geiste nichts Griechisches entdecken. Wie aus einer Ahnung heraus, daß sie um eine ihrer notwendigsten Illusionen gebracht werden könnte, hatte die nachbaursche Forschung es an die dreißig Jahre lang unterlassen, dieses Thema zu behandeln. Anno 1888 endlich wurde die Aufgabe von Gunkel in Angriff genommen[1]). Er untersucht die Wirkung des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus und muß als Ergebnis aussprechen, daß eine griechische Komponente für die letztere nicht anzunehmen ist.

Der Apostel, führt Gunkel aus, übernimmt die urchristlichen Anschauungen vom Geist und erkennt sie in allen Punkten an. Seine eigene Lehre stellt nur eine Steigerung und Weiterbildung dessen dar,

1) Hermann Gunkel. „Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus." 1888; 110 S.

Kurz zuvor erschien die rein biblisch-theologische Darstellung von Johannes Gloël „Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus". 1888; 402 S. Sie ist lediglich beschreibend gehalten und geht auf die Frage nach dem Ursprung und dem innersten Wesen der paulinischen Lehre nicht näher ein; Pfleiderers Anschauung wird aber in Zweifel gezogen.

was er vorfindet. Er bringt eine ethische Wertung und Beurteilung der pneumatischen Gaben auf — I Kor. 12—14 —, die der Gemeinde fremd war. Während diese die Glossolalie als höchsten Erweis der übernatürlichen Kraft betrachtet, stellt er alle Charismen hinter die Liebe zurück.

Weiter bildet er die urchristliche Lehre dahin aus, daß er eine Fülle von christlichen Funktionen als Wirkungen des Geistes erklärt, die bei der Gemeinde nicht als solche galten. Liebe, Freude, Friede, Langmut, Milde, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit sind nach Gal. 5,22 Früchte seiner Kraft. Er verallgemeinert also in der Art, daß alles christliche Wollen, Fühlen, Erkennen, Hoffen und Tun vom Pneuma ausgeht, das für die gewöhnliche Anschauung nur für die Offenbarungen und die Wundertaten in Betracht kam.

Noch in einem andern Punkte steigert Paulus — nach Gunkel — die übernommene Anschauung. Die erste Gemeinde wurde durch den Besitz des Geistes gewiß gemacht, daß das Ende der alten Zeit da sei und die neue alsbald anbrechen müsse. Aus der zeitlichen wird für den Apostel eine innere Beziehung. Der Geist ist für ihn Unterpfand des kommenden Gottesreiches. Er wirkt das zukünftige Leben schon jetzt in den Gläubigen und gibt ihnen die Gewißheit und bis zu einem gewissen Grade schon die Realität der Existenz, die für sie anbrechen soll.

Die paulinische Lehre vom Geist ist also eine Weiterbildung der urchristlichen. Daß man sie so lange als griechisch ausgab, liegt, nach Gunkel, daran, daß man sie nie in ihrer Gesamtheit betrachtete, sondern nur immer vom Dualismus zwischen Geist und Fleisch handelte. Dabei konnten ihre Beziehungen zur Anschauung der ersten Gemeinde und besonders ihr Zusammenhang mit der Lehre von der kommenden Welt nicht sichtbar werden.

Ein schwerwiegender theoretischer Einwand gegen die Annahme griechischer Elemente im Paulinismus wird von ihren Verfechtern totgeschwiegen. Wenn die vom Heidenapostel entwickelten Gedanken auf dem Boden des Hellenentums gewachsen wären, so hätten die Urapostel und ihr Kreis sie sicherlich als solche empfunden und demgemäß bekämpft. Aus den Akten, wie sie in den Briefen vorliegen, ergibt sich aber mit Sicherheit, daß sie ihm nur seine Stellung zum Gesetz vorwarfen, seine Lehre aber sonst in keinem Punkte zu beanstanden wußten. Das jerusalemitische Urchristentum hat ihn beschuldigt, daß er seinen Gemeinden etwas vorenthalte; etwas Neues und Artfremdes hat es an seinen Gedanken nicht entdeckt. Trotz des Eifers des Kampfes hat es nicht einmal die Verleumdung aufgebracht, er habe das Evangelium „verheidnischt"; dies beweist, wie unerschwinglich ihm die Annahme

griechischer Einflüsse war. Daß aber seine Zeit diese nicht an ihm entdeckte, bildet ein schweres Präjudicium gegen jede spätere derartige Behauptung.

In derselben Richtung geht der von der Dogmengeschichte zu erhebende Einwand. Diejenigen, die im Paulinismus griechische Elemente annehmen, müssen folgerichtig behaupten, er habe dem Evangelium in der hellenischen Welt Bahn gebrochen und die altgriechische Theologie vorbereitet. Sie tun es auch mit Emphase. Pfleiderer[1]) erklärt, daß die griechisch-kirchliche Theologie durch Ausmerzung der spezifisch-jüdischen Elemente des Paulinismus und durch freie Weiterbildung seiner „allgemeinverständlichen hellenistischen Seite" entstand. Der edle platonische Idealismus steckte im Lehrsystem des Heidenapostels „und bildete eben seine Fähigkeit, die griechisch-römische Welt für das Christentum zu gewinnen". „Darum ist Grundbedingung des Verständnisses der alten Kirche das Verständnis des Paulinismus."

Desgleichen reden auch alle näheren und ferneren Anhänger der Theorie.

Die Dogmengeschichte aber spricht eine andere Sprache. Sie weiß von der geradezu unbegreiflichen Tatsache zu berichten, daß Paulus auf die Generationen, in denen sich das griechische Dogma bildete, überhaupt nicht gewirkt hat.

Schon der äußerliche literarische Einfluß ist sehr gering. Sieht man von den Briefen an die Epheser und Kolosser ab, so läßt sich nicht einmal von einer deuteropaulinischen Literatur reden. Die Pastoralbriefe und das zweite Schreiben an die Thessalonicher wollen vom Apostel verfaßt sein, bieten aber keinen einzigen Gedanken, der für seine Lehre charakteristisch ist. Im Hebräerbrief, im ersten Clemensbrief, im Barnabasbrief, in den Schreiben des Ignatius, in den Werken Justins begegnen Wendungen, die eine Kenntnis der Episteln Pauli erweisen und im Wortlaut von diesen beeinflußt sein können; von seinen Anschauungen und seinem Geiste sind sie aber weiter nicht berührt.

Das Merkwürdige liegt also darin, daß die nachapostolischen Schriftsteller die Briefe des Heidenapostels, obwohl sie sie kennen, nicht ausnutzen. Seine Ideen bleiben ihnen fremd und tot.

Das zeigt sich auch darin, daß das altgriechisch-kirchliche Dogma von ihm ganz unabhängig ist. Es handelt von der Fleischwerdung und Auferstehung Christi und von der Wiedergeburt; Paulus spekuliert über Tod und Auferstehung des Herrn und redet nie von Wieder-

1) Urchristentum 1887. Aehnlich Heinrici im Kommentar zum zweiten Korintherbrief.

geburt. Die immanente Logik ist beidemale eine so verschiedene, daß die Vertreter des griechischen Dogmas, auch wenn sie wollten, sich nicht auf den Heidenapostel beziehen könnten. Eine Gemeinschaft zwischen ihm und Justin ist nicht zu entdecken.

Wie wenig das griechische Dogma an Paulus anknüpft, mußte schon Baur erfahren, obwohl er es aus einem Ausgleich des paulinischen und petrinischen Evangeliums herleiten wollte. So lange er seine Theorie literargeschichtlich und kirchengeschichtlich durchführt, wird der Fehler nicht so offenbar, weil Universalismus und Freiheit vom Gesetz, die sich durchsetzen, als griechisch-paulinisch gebucht werden. In der Dogmengeschichte aber, wo es sich ausschließlich um die Entwicklung der griechischen Vorstellung von der Person Christi und der durch ihn geschehenen Erlösung handelt, weiß er mit Paulus tatsächlich nichts anzufangen[1]). Er erwähnt ihn kaum!

Was Baur sich noch nicht eingestehen wollte, hat Harnack unwiderleglich dargetan[2]). Seinen Darlegungen zufolge führt keine Brücke vom paulinischen Evangelium zur Lehre der altgriechischen Kirche. Die „Dogmengeschichte", so verwunderlich es klingen mag, setzt erst nach Paulus ein. Die Kräfte, die in ihr spielen, sind nicht durch ihn in Aktion gebracht worden.

Zu demselben Ergebnis kommt Edwin Hatch in seinem Werke über „Griechentum und Christentum"[3]). Als Philologe von Fach und feinsinniger Kenner der spätgriechischen und altchristlichen Literatur versucht er den Prozeß, in dem sich das Christentum hellenisierte, im einzelnen zu beschreiben. Dabei kommt er nicht in die Lage, von Paulus zu handeln. Für die von ihm behaupteten Berührungen zwischen beiden Welten finden sich keine Beispiele in den Briefen des Heiden-

1) Ferdinand Christian Baur. „Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte." Erster Band. Von der apostolischen Zeit bis zur Synode in Nicäa. 1865. (Herausgegeben von Ferd. Fr. Baur).

2) Adolf Harnack. Dogmengeschichte. 1885. Band I. III. Aufl. 1894; IV. 1909. Auch Wilhelm Karl „Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus" (1899; 116 S.) fühlt sich nicht gedrungen, griechische Gedanken zur Erklärung der Lehre des Apostels heranzuziehen. Er bietet eine eingehende und selbständige Analyse des Systems, die in vielen Punkten der gewöhnlichen Anschauung um ein Bedeutendes voraus ist.

3) Edwin Hatch. „Griechentum und Christentum." Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluß griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche. Deutsch von Erwin Preuschen. 1892; 274 S.

I. Einleitung; II. Griechische Bildung; III. Griechische und christliche Auslegung; IV. Beredsamkeit; V. Philosophie; VI. Ethik; VII.—IX. Theologie; X. Mysterien; XI. Corpus doctrinae; XII. Die neue Grundlage der christlichen Einheit. Lehre statt Leben.

apostels. Seine Beobachtungen führen ihn dazu, die Hellenisierung des Christentums erst mit dem zweiten Jahrhundert eintreten zu lassen.

Die Dogmengeschichte kann also nicht annehmen, daß schon Paulus das Evangelium griechisch umgedacht habe. Der Prozeß kam erst später und von selbst in Gang. Er ging nicht auf die Anregung einer einzelnen großen Person zurück, sondern setzte allenthalben und allmählich ein. Die griechische Volksseele, wie sie in den Gemeinden lebt, schafft sich das Evangelium um. Männer wie Ignatius und Justin bringen die Arbeit zu einem vorläufigen Abschluß, indem sie die vorhandenen Ideen zu einem primitiven, in seiner Art großartig klaren und lebendigen System zusammenfassen und eine Verbindung zwischen Christologie, Vorstellung von der Erlösung und Sakramentslehre schaffen; der vierte Evangelist trägt die Lehre in die geschichtliche Verkündigung Jesu zurück.

Diese Männer empfangen keinerlei Direktiven von Paulus. Von der Arbeit, die er geleistet, benutzen sie nichts. Sie kennen sie; aber es ist, als ob sie für sie nicht brauchbar wäre.

Die Erkenntnis des wirklichen Sachverhalts stellt sich ein, sowie man sich von der scheinbar so natürlichen, in Wirklichkeit aber nicht zutreffenden Vorstellung freimacht, daß der Universalismus und die Gesetzesfreiheit, für die Paulus gekämpft hat, eine Hellenisierung des Christentums bedeuten und den griechischen Bestand seines Dogmas bilden.

Als Ritschl und Harnack sich gegen diese baursche und nachbaursche Annahme wandten, verfielen sie in das andere Extrem. Sie behaupteten, Universalismus und Freiheit vom Gesetz seien rein praktische Sonderansichten gewesen, die mit den Grundgedanken der Erlösungslehre eigentlich nichts zu tun hatten. Auf diese Weise gelang es ihnen wohl, die Dogmengeschichte von den tübingischen Vorurteilen frei zu machen; den Aussagen des Apostels wurden sie jedoch weniger gerecht als die bekämpfte Schule, da er auf jeder Seite seiner Briefe einen tatsächlichen Zusammenhang zwischen seinem Dogma und den verfochtenen praktischen Anschauungen voraussetzt. Man beachte, daß Ritschl und Harnack nirgends erklärlich machen können, warum Paulus in diesen Punkten anders denkt als die Urgemeinde.

Die Wahrheit ergibt sich hier als Synthesis aus Thesis und Antithesis. Universalismus und Freiheit vom Gesetz gehören zum Dogma, aber nicht so wie Baur meinte. Sie sind an sich praktische Anschauungen, aber so, daß sie sich als Konsequenzen des Lehrbegriffs darstellen. Die Voraussetzungen, aus denen sie sich ergeben, haben mit griechischen Gedanken nichts zu tun. Rein durch die Art, wie er

die urchristliche Lehre systematisch zu Ende dachte, wurde Paulus zum Universalismus und zur Theorie von der Gesetzesfreiheit geführt.

Das sind die Tatsachen, wie sie in den Briefen offen zutage liegen. Sie sind konstatiert, aber nicht erklärt. Wieso ergeben sich die beiden Behauptungen aus den im Sinne des Heidenapostels richtig gezogenen Konsequenzen des urchristlichen Glaubens? So stellt sich die Frage jenseits von Baur, Ritschl und Harnack.

Das negative Ergebnis, daß die paulinische Stellungnahme nicht griechisch bedingt war, steht jedenfalls fest. Nicht minder das andere, daß die Schöpfer des griechischen Dogmas nicht an ihn angeknüpft und also nichts Hellenisches bei ihm entdeckt haben. Sie hatten nicht das Bewußtsein, daß er das Material, dessen sie zu ihrem Bau bedurften, schon gebrochen und behauen hatte.

Erkannten sie in ihm aber nicht einen, der in ihrer Richtung tätig gewesen war, so wird es mehr als fraglich, ob die moderne Geschichtswissenschaft im Rechte ist, wenn sie bei ihm Griechisches finden will. Es müßte denn sein, daß man ihr einen besseren Instinkt für das Hellenische zutraut als den Hellenisatoren des Christentums.

Sicherlich hat sie kein Recht, sich über die Bedeutung des Paulinismus für die griechisch-christliche Religiosität zu verbreiten, als ob es keine Dogmengeschichte gäbe, die das Gegenteil erweist.

Wie steht es demnach um das Soll und Haben der Theorie?

Sie nimmt an, daß der Dualismus von Fleisch und Geist griechischen Ursprungs sei, kommt aber über die allgemeine Behauptung nicht hinaus. Einen ernstlichen Versuch, den Nachweis griechischer Vorstellungen für die Einzelheiten der Lehre zu führen und den Pessimismus, die Todessehnsucht und die Ethik des Paulus aus der nichtjüdischen Gedankenwelt zu begreifen, unternimmt sie nicht. Daß Universalismus und Lehre von der Gesetzesfreiheit durch den griechischen Geist als solchen eingegeben seien, darf sie nicht mehr behaupten.

In einem einzigen Punkte wagen ihre Verfechter einen Einfluß der griechischen Religiosität auf die Anschauungen des Apostels darzutun. Sie wollen bemerken, daß seine jüdisch-eschatologische Vorstellung vom zukünftigen Leben und seine Anschauung von den Endereignissen überhaupt mit der Zeit durch sie umgebildet, wenn nicht gar aufgehoben worden seien. Der Nachweis aus den Texten will jedoch nicht gelingen.

An Schwierigkeiten stellen sich folgende ein. Die Theorie muß den Dualismus zwischen jüdisch und hellenisch in Paulus voraussetzen und behaupten, er habe die verschiedenen Gedankenreihen nie vermengt, aber auch ihre Verschiedenheit nie empfunden; sie muß ihm ein Ver-

mögen der Widersprüche zutrauen, das ihm erlaubt, eine spiritualistische Unsterblichkeitslehre und eine massive Auferstehungsvorstellung nebeneinander zu vertreten, ohne auf den Gegensatz aufmerksam zu werden; sie muß zu der Konsequenz fortschreiten, daß er die jüdische Eschatologie mit den Vorstellungen von Gericht und Verdammnis zugunsten einer Lehre von allgemeiner Beseligung aufhob, wo sich in den Briefen auch nicht eine Andeutung in dieser Richtung findet; sie muß, um sie als „platonisch" zu präsentieren, seine Aussagen so vergeistigen, daß der natürliche Sinn der Worte außer Kraft gesetzt wird; sie muß tun, als ob es nicht erwiesen wäre, daß sich die Lehre vom Geist, in ihrem richtigen Umfange genommen und nicht ausschließlich auf den Gegensatz von Fleisch und Geist beschränkt, am natürlichsten als reine Weiterbildung der urchristlichen Anschauung begreifen läßt; sie muß, was ihr nie gelingen kann, den Einwand entkräften, daß die Urapostel und ihr Anhang nie etwas Artfremdes, Griechisches in Pauli Anschauungen entdeckt haben; sie muß sich der Dogmengeschichte gegenüber wohl oder übel zum Eingeständnis bequemen, daß der Paulinismus nicht auf die Bildung der altgriechischen Lehre gewirkt habe und von den dabei tätigen Persönlichkeiten also wohl in keiner Weise als eine erste Stufe der Hellenisierung des Christentums empfunden worden sei.

Die Theorie erklärt also nichts, schafft aber Schwierigkeiten über Schwierigkeiten.

Bei diesem Verhältnis von Passiven und Aktiven wäre ihr nichts anderes übrig geblieben als Konkurs anzumelden ... wenn sie es nicht klüglich vermieden hätte, Buch zu führen.

Dabei handelt es sich hier nur um das reine Für und Wider. Wäre dieses auch zugunsten der Theorie ausgefallen, so wäre doch damit noch nichts erwiesen. Als griechisch dürfen die fraglichen Ideen erst ausgegeben werden, wenn der Identitätsnachweis beigebracht ist. Dieser erfordert die Feststellung, daß direkt entsprechende Gedanken in der vorangehenden oder zeitgenössischen hellenischen Literatur zu finden sind und daß Paulus mit dieser irgendwelche Bekanntschaft erkennen läßt. Die Möglichkeit, daß es sich um bloße Analogieprodukte handeln könnte, wäre systematisch, soweit es geht, auszuschließen.

An ein derartiges Beweisen haben die Anhänger der Theorie im Ernste nie gedacht. Beim Durchgehen ihrer Werke staunt man immer wieder, wie leicht sie sich die Sache gemacht haben. Eine Sammlung des Materials haben sie nie unternommen; kaum, daß hie und da ein Punkt sachgemäß erwogen wird.

Die Annahme griechischer Elemente im Paulinismus erschien als etwas so Selbstverständliches und zugleich, wenn man ihn auch nur

einigermaßen begreifen wollte, so Notwendiges, daß sie von Anfang an mit einer Sicherheit auftrat, die ihr überall Kredit verschaffte, ohne daß sie entsprechende Bürgschaften vorzuweisen brauchte.

Als Lüdemann, anno 1872, den Dualismus von Fleisch und Geist klar herausgearbeitet hatte, setzte er als ausgemacht hinzu, daß er griechischer Natur sei. Seine Nachfolger handeln mit derselben Unbefangenheit.

Um die Frage ein für allemal zum Austrag zu bringen, sei mit dem geringen Stückwerk des versuchten Beweises zugleich angeführt und gewürdigt, was alles für die Annahme griechischer Elemente im Paulinismus beigebracht werden könnte.

Der Apostel ist in Tarsus, „dem Athen von Kleinasien", um mit Ernst Curtius zu reden[1]), geboren und aufgewachsen. In seiner Vaterstadt traf man, wie Heinrici sich ausdrückt[2]), „rhetorische Kunst und stoische Philosophie auf dem Markte an".

Den Erwägungen, was das Kind der Diaspora aus dem Geistesleben, das es umgab, in sich aufnehmen, ablagern und verarbeiten konnte, sind keine Schranken gesetzt.

Ein nicht geringerer Raum ist für die Konträrargumente vorzusehen, in denen über die Abgeschlossenheit streng jüdischer Kreise der Diaspora der sie umgebenden griechischen Kultur gegenüber zu handeln wäre.

Erwiesen ist damit nichts. Tausend Möglichkeiten auf der einen Seite ergeben ebensowenig eine Wirklichkeit als die auf der andern.

Wahrscheinlicher ist die Annahme der Abgeschlossenheit. Obwohl er inmitten des Griechentums lebte, ist es möglich, daß Paulus davon nicht mehr annahm als ein katholischer Kaplan des zwanzigsten Jahrhunderts von kritischer Theologie und nicht besser darüber Bescheid wußte als ein evangelischer Pfarrer über Theosophie.

Entscheidend sind allein seine Werke.

Ebenso verhält es sich mit der Sprache. Es soll, wie besonders Heinrici und Curtius vorbringen, undenkbar sein, daß eine Sprache wie die griechische einem Menschen wie Paulus vertraut gewesen sei, ohne daß damit eine Fülle antiker Begriffe und Anschauungen in ihn einströmte. Heinrici will die Frage sogar von hier aus entscheiden und beschließt seine Erklärung der Korintherbriefe mit

1) Ernst Curtius. „Paulus in Athen." Gesammelte Abhandlungen. Band II. 1894. S. 527—543. In dieser Abhandlung sucht der Verfasser die ihm selbstverständliche Ansicht, daß der Apostel von hellenischem Wesen erfüllt gewesen sei, näher darzulegen.

2) Vorrede zur Erklärung des zweiten Korintherbriefs. 1887.

einer eingehenden Analyse ihres Sprachgutes. Sie soll beweisen, daß die griechischen Begriffe und Ausdrücke die „spezifisch christlichen“ und die durch das Alte Testament und die Sprache der Synagoge bedingten an Zahl und Bedeutung bei weitem übertreffen.

Hiergegen läßt sich ein anderer nicht minder gründlicher Kommentator, Schmiedel, also vernehmen: „Man muß sich hüten, aus dem überwiegend hellenistischen Charakter der Sprache Pauli zu rasch auf hellenistische Denkweise zu schließen. Mit einer Sprache, die man fix und fertig im Umgang erlernt, eignet man sich durchaus nicht den ganzen Gedankengehalt an, der sich in ihr versteinert hat“ [1]).

Auch hier steht also Erwägung gegen Erwägung.

Etwas weiter scheint die Tatsache zu führen, daß der Apostel sich ausschließlich der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments bedient. In einer eingehenden Studie vom Jahr 1869 tat Kautzsch dar [2]), daß von den vierundachtzig Zitaten, die in den Briefen vorkommen, vierunddreißig genau mit Septuaginta übereinstimmen, sechsunddreißig geringe Abweichungen aufweisen und zehn sich weiter davon entfernen. Zwei zeigen bedeutende Verschiedenheit, ohne daß darum die Bekanntschaft mit dem Wortlaut der sanktionierten Uebersetzung in Frage gestellt wird; zwei andere, aus Hiob, weichen ganz von ihr ab.

Diese Untersuchung ist von Hans Vollmer weiter geführt und zu einem vorläufigen Abschluß gebracht worden [3]). Ihm zufolge erklären sich die Abweichungen so, daß Paulus die Septuaginta nicht in einer einheitlichen Rezension benutzte, sondern auf gesonderte Ausgaben der einzelnen Bücher angewiesen war. Zu Hiob lag ihm eine mit den jüngeren jüdischen Uebersetzern verwandte Version vor.

Für die übrigen Besonderheiten bringt Vollmer eine Hypothese in Vorschlag. Er will annehmen, daß der Apostel griechische Anthologien benutzte, die die Schriftstellen nebeneinander und frei untereinander verbunden darboten. In solchen Sammlungen — ihre Existenz ist nicht beweisbar — sollen verschiedene Versionen durcheinander gegangen sein. Vielleicht stammt auch das im Alten Testament unauffindbare Schriftwort von I Kor. 2, 9 — „Wie geschrieben steht: Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das Gott bereitet hat denen, die ihn lieben“ — aus einer solchen Anthologie.

1) Holtzmanns Handkommentar. II. Auflage. Korintherbriefe S. 92.

2) Emil Friedrich Kautzsch. „De veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis“ 1869; 110 S.

3) Hans Vollmer. „Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus .... Nebst einem Anhang über das Verhältnis des Apostels zu Philo.“ 1895. 103 S.

Sicher ist jedenfalls, daß der Apostel nur mit griechischen Uebersetzungen operiert; gewiß ist weiterhin, daß er aus Besonderheiten ihres Wortlautes argumentiert, die für einen Kenner des Hebräischen, der er doch wohl sicher war, Uebersetzungsfehler darstellen mußten. Er geht also so weit, daß er den Urtext ignoriert.

Aus diesen Tatsachen dürfen jedoch keine allzuweit gehenden Schlüsse gezogen werden. Sobald er griechisch schrieb, konnte er nicht anders als sich der Uebersetzung bedienen, die ihm geläufig war und die in der Synagoge der Diaspora in dem Sinne als „authentisch" angesehen wurde, wie es die Vulgata nach den Beschlüssen des Tridentiner Konzils für die lateinische Kirche sein soll. Dann war es undenkbar, daß er beim Zitieren eigene Uebertragungen des Urtextes bot.

Ueberall, wo in der Geschichte theologische Zweisprachigkeit auftritt, läßt sich dieselbe Tatsache feststellen. Die heilige Schrift wird nie „persönlich" übersetzt, sondern immer in Anlehnung an eine anerkannte Version angeführt[1]).

Daß Paulus sich die Fehler der Uebertragungen zunutze macht, darf bei seinen exegetischen Prinzipien nicht weiter Wunder nehmen. Ob er seine Meinung direkt in den Urtext hineinzwingt oder ihn durch die griechische Uebersetzung zum Reden bringt, bleibt sich gleich. Dadurch, daß er die Irrtümer der Septuaginta hinnimmt und sich dienstbar macht, wird er noch kein Grieche. Er bekundet damit nur, daß er der jüdischen Diaspora angehört.

Ist hiermit zugleich gesagt, daß er in der Bewegung des jüdischen Hellenismus einhergeht?

Diese Annahme gilt als so selbstverständlich, daß eine Prüfung unnötig erscheint. Daher fühlen sich die Vertreter der Theorie vom griechischen Geiste Pauli dieser Aufgabe enthoben und handeln dementsprechend.

Auch diejenigen, die wie Harnack eine weitergehende direkte Beeinflussung des Heidenapostels durch griechische Ideen nicht annehmen wollen, werden an seinen Beziehungen zum jüdischen Hellenismus nicht im geringsten irre.

---

1) Der Verfasser hat diese Beobachtung an elsäßischen Theologen und an sich selbst gemacht. Derjenige, dem Deutsch und Französisch in gleicher Weise geläufig sind, wird niemals, weder in der Predigt noch im Gespräch, biblische Stellen in eigener Uebersetzung bringen, sondern sich ausnahmslos an die hergebrachte Form in der betreffenden Uebersetzung halten, und dies auch dann, wenn er in der Lage wäre, sinngemäßer zu übertragen. In der Predigt wird er die Besonderheit des Wortlautes der Version ausbeuten, wenn sie seinen Gedanken entgegenkommt, und vielleicht gegen den ursprünglichen Sinn, den er kennen sollte, argumentieren, ... genau wie es Paulus tat.

Aber die Skeptiker des Selbstverständlichen, deren die Wissenschaft nie entraten kann, müssen die Taktlosigkeit wagen, auch hier zu fragen, was denn bewiesen ist. Da es sich um eine charakteristische und in ziemlicher Vollständigkeit vorliegende Literatur handelt, kann der Entscheid nicht schwer sein.

Pfleiderer und die Seinen hatten von jeher behauptet, daß Paulus sich in seiner Eschatologie und Anthropologie von der wohl im ersten vorchristlichen Jahrhundert entstandenen Weisheit Salomonis abhängig zeige. Andere stellten es in Abrede. In einer 1892 erschienenen Abhandlung sucht Grafe das Material zu sichten und ein Urteil abzugeben [1]).

Als „entscheidende" Beziehungen glaubt er folgende konstatieren zu können. Röm. 9 soll sich in dem, was über Gottes Allmacht und Barmherzigkeit gesagt wird, mit Sap. 12 und 15 berühren; in der Beurteilung des heidnischen Götzendienstes begegnen sich beide Autoren in auffälliger Weise; die Anschauung über das Verhältnis von Seele und Leib, die in II Kor. 5, 1 ff. vorausgesetzt wird, findet eine Parallele in Sap. 9, 15, wo von dem irdischen Zelt die Rede ist, das den vielsinnenden Geist belastet. Eine Abhängigkeit Pauli soll sich, nach Grafe, aus diesen Beobachtungen nicht erschließen lassen; wohl aber will er als dargetan ansehen, daß der Apostel die pseudo-salomonische Weisheit höchst wahrscheinlich gekannt und gelesen hat.

Aus diesen Darlegungen ist kein klares Ja zu hören. Wo sie in der Literatur angeführt werden, bekommen sie einen Stich ins Positive, bis sie aussagen, was Grafe gerade nicht zu behaupten wagt.

Kaum ergiebiger ist Vollmers Fischzug in den Werken Philos [2]). Er glaubt, daß durch die von ihm aufgezeigten Berührungen „auch andern die Bekanntschaft des Apostels mit den Werken des Alexandriners weniger unwahrscheinlich" geworden sei.

Darum handelt es sich gar nicht. Daß Paulus, der Schriftgelehrte der Diaspora, von der Existenz eines so bedeutenden Werkes,

1) Eduard Grafe. „Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis." Theologische Abhandlungen, Carl von Weizsäcker zu seinem siebenzigsten Geburtstage gewidmet. 1892; S. 251–286.

2) „Ueber das Verhältnis des Apostels zu Philo." Als Anhang zu der Schrift „Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus". 1895. S. 80—98.

Siehe auch: Carl Siegfried. „Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluß betrachtet." 1875; 418 S. S. 304—310 werden Anschauungen und Stellen aus Paulus angeführt, die sich mit philonischen berühren sollen. Die Beziehungen sind aber so allgemein und farblos, daß sie im Ernste nicht als irgendwie beweisend angesehen werden können. Der Verfasser führt sie an, ohne einen Schluß zu ziehen.

wie es die Weisheit Salomonis ist, Kenntnis gehabt hat und über seinen Inhalt nicht in totaler Unwissenheit war, versteht sich eigentlich von selbst. Und warum soll ihm keine der Schriften seines älteren alexandrinischen Zeitgenossen — Philo starb wohl zu Beginn der vierziger Jahre — zu Gesicht gekommen sein?

Im Gegenteil. Die natürlichste Annahme ist, daß er die ganze ältere und jüngere jüdisch-hellenistische Literatur gekannt hat. Ob dies durch einige wirkliche oder vorgebliche Parallelen besser oder schlechter erwiesen wird, hat eigentlich nichts auf sich.

Entscheidend ist aber, daß er nicht mit den hier gebotenen Ideen operiert. Die jüdisch-hellenistische Theologie ist ein so charakteristisches Gebilde, daß sie nicht übersehen werden kann, auch wenn sie nur nebenbei mit einwirkt. Bei Paulus ist keine Spur davon nachzuweisen. Ihre Probleme, ihre Spekulationen über Logos, Geist und Weisheit, ihre Ethik interessieren ihn nicht, ihre Lösungen benutzt er nicht. Hingegen beschäftigt er sich mit der Eschatologie und der Person des Messias, die für jene nicht zu existieren scheinen.

Kennzeichnend für den jüdischen Hellenismus ist, daß er es nur zu einer äußerlichen Zusammenlegung der Anschauungen, nicht aber zu einer wirklichen Durchdringung derselben bringt. Ob es sich um philosophische oder andere Schriften handelt, ob Probleme aus der Ethik oder der Lehre von Gottes Wesen und Weltregierung in Frage stehen: immer hebt sich das Griechische aus dem Jüdischen deutlich heraus und ist noch klar als platonisch oder stoisch zu bestimmen. Es handelt sich um eingelegte Arbeit, die je nach Umständen besser oder schlechter ausfällt.

Wer dartun wollte, daß Paulus von jüdischem Hellenismus beeinflußt ist, müßte also zunächst anerkennen, daß die bei ihm angenommene Vereinigung der beiden Gedankenwelten eine ganz andere Art aufweist als bei den übrigen, insofern als sie eine wirkliche Synthese erreicht, es mit den Problemen zu tun hat, die den jüdischen Hellenismus sonst nicht beschäftigen, und umgekehrt diejenigen, die für diesen Interesse bieten, außer acht läßt. Was bleibt da noch Gemeinsames übrig?

Paulus verhielt sich dem jüdischen Hellenismus gegenüber indifferent. Aus seinen griechischen Briefen würden wir überhaupt nie erfahren, daß es zu seiner Zeit eine Literatur gab, in der sich die väterliche Theologie in der damaligen Weltsprache mit hellenischer Philosophie und Religiosität auseinandersetzte und äußerlich verband.

Alle Beweise, die für seine Bekanntschaft mit dieser Literatur vorzubringen sind, können die Tatsache, daß sie ihn nicht im geringsten beeinflußt hat, nur um so unbegreiflicher machen.

Die Redensarten, mit denen die nachbaursche Theologie die Selbständigkeit Pauli dem jüdischen Hellenismus gegenüber — soweit sie sie einsah — abtat, sind uninteressant. Heinrici behauptet bekanntlich, er hätte sich über den Alexandrinismus erhoben.

Bemerkt sei, daß die theoretische Frage, ob er überhaupt nie oder nur als Christ nicht mehr von dieser Bewegung beeinflußt wurde, offen bleiben muß. In letzterem Falle hätte er mit dem Jüdischen zugleich das Jüdisch-Hellenistische abgetan. Es würde mithin zu den Dingen gehören, die ihm, dem Philipperbrief zufolge, früher Gewinn waren, die er aber dann für Schaden und Dreck geachtet und preisgegeben hat, um Christum zu gewinnen.

Das letztere wäre an sich möglich, wenn man das, was der Apostel über den für uns unkontrollierbaren und unbegreiflichen radikalen Bruch mit der Vergangenheit aussagt, wörtlich nehmen will; wahrscheinlicher ist der erstere Fall.

Für die Praxis kommt beides auf dasselbe heraus. Wir kennen nur den christlichen Paulus und konstatieren, daß in seinen Briefen keine spezifisch jüdisch-hellenistischen Vorstellungen zu finden sind.

Das „Selbstverständliche" ist also wieder einmal durch die Tatsachen negiert.

Man beachte den merkwürdigen Parallelismus. A priori durfte die Annahme berechtigt erscheinen, daß der Heidenapostel dem jüdischen Hellenismus Material zur Hellenisierung des Christentums entnommen habe. In Wirklichkeit tat er es nicht. A priori war zu erwarten, daß die Schöpfer des griechischen Dogmas dem Paulinismus Material für die Ausbildung ihrer Glaubenssätze entnehmen würden. In Wirklichkeit taten sie es nicht. Die drei Punkte, die sich ohne weiteres zum Dreieck verbinden lassen sollten, liegen tatsächlich in verschiedenen Ebenen, gehören verschiedenen Systemen an und haben keine natürliche Beziehung zu einander.

Wenn Paulus fremd, unbeeinflußt und ohne Einfluß auszuüben zwischen den beiden Größen steht, die griechischen Charakter erkennen lassen, so folgt daraus, daß er das nicht aufweist, was ihnen gemeinsam ist. Wenn er Platonismus und Stoizismus nicht in der bequemen Mixtur zu sich nahm, die das Judentum für sich zurechtgemischt hatte, so ist es von vornherein wenig wahrscheinlich, daß er von den reinen Substanzen, wie sie in der griechischen Kultur und Literatur anzutreffen waren, Gebrauch gemacht hat.

Welches sind die direkten Beeinflussungen, die in Frage kommen können?

Zu bemerken ist, daß Paulus niemals auch nur eine Andeutung

macht, daß er an etwas anknüpft, das den Hellenen seiner Gemeinde vertraut und wertvoll ist. Die Apostelgeschichte zwar schildert ihn als einen Prediger, der auf dem Areopag zu Athen von Inschriften auf Altären ausgeht und in den pantheistischen Worten, daß die Menschen von Gottes Geschlecht seien (Act. 17, 28) den griechischen Dichter Aratus zitiert. Für diesen Paulus möge ihr Verfasser die Verantwortung übernehmen [1]).

Der aus den Briefen zu erkennende Heidenapostel sieht anders aus. In diesem Sinne ist er den Griechen nie ein Grieche geworden. Von einer höheren Würdigung des Heidentums und seines Denkens findet sich bei ihm keine Spur. Es ist ihm Götzendienst, weiter nichts. Sein Urteil ist rein negativ.

Mit Absicht hat er wohl kaum etwas aus dem griechischen Denken herübergenommen. Es könnte aber sein, daß er es unbewußt tat.

Am nächsten läge es, diesen Fall für die Ethik anzunehmen. Was er in Röm. 2 über das Gewissen, das bei den Heiden die Stelle des Gesetzes vertritt, ausführt, könnte vom Standpunkt des griechischen Rationalismus aus gedacht sein. Genau besehen handelt es sich hier aber nicht um eine positive Wertung des natürlichen sittlichen Gefühls, sondern mehr um die dialektische Schaffung eines Analogons zum Gesetz. Es soll bewiesen werden, daß Juden und Heiden in gleicher Weise der Sünde ausgeliefert sind; also müssen die beiderseitigen Verhältnisse, damit nicht eine Ungerechtigkeit Gottes resultiere, einander möglichst gleichgestellt werden.

Die Annahme griechischer Anschauungen wird hier dadurch unwahrscheinlich, daß die Moral Pauli als solche nicht als hellenisch zu erklären ist. Weder Gaß noch Ziegler [2]) haben in ihren Werken über die Geschichte der christlichen Ethik einen dahinzielenden Versuch zu unternehmen gewagt.

Ueberhaupt ist die Ethik Pauli von der nachbaurschen Forschung wenig eingehend behandelt worden. Die einzige ihr gewidmete Monographie fiel rein biblisch-theologisch und geistlos aus [3]).

Interessant ist, daß Kabisch, als er diesen Stoff bearbeiten wollte, in die Lage kam, sich vorerst mit der Eschatologie zu beschäftigen. Das spricht nicht für hellenische Einflüsse.

1) Ernst Curtius, in der auf S. 68 zitierten Abhandlung tritt für die Geschichtlichkeit von Act. 17 ein.

2) W. Gaß. „Geschichte der christlichen Ethik.“ 1881. Erster Band. 457 S. Ueber Paulus S. 34—38. Theobald Ziegler. „Geschichte der christlichen Ethik.“ 1886. 593 S. Ueber Paulus S. 72—90.

3) Fr. Th. L. Ernesti. „Die Ethik des Apostels Paulus.“ 1868. 155 S. III. Aufl. 1880.

Mit einer gewissen Zuversicht wird behauptet, daß der Pessimismus des Apostels griechisch sei, weil er an die Weltanschauung erinnert, wie sie in den Schriften Senecas und Epiktets niedergelegt ist.

Seneca ist sein Zeitgenosse. Daß der Heidenapostel Werke dieses Philosophen gekannt habe, wird von niemandem als erwiesen angenommen [1]).

Epiktet wirkte zu Ende des ersten Jahrhunderts und ist selber schon mit dem Christentum bekannt und davon wohl, wenn auch unbewußt, beeinflußt [2]).

Es könnte sich also höchstens darum handeln, daß der Apostel dieselben allgemeinen Gedanken der Zeit in sich aufgenommen habe, die auch bei den beiden andern zu Worte kommen.

Die in Parallele zu stellenden Aussprüche sind aber nur ähnlich lautend, nicht in Wirklichkeit analog. Die Wurzeln, aus denen der Pessimismus erwächst, sind vollständig verschieden.

Bei den Philosophen ergibt er sich aus der reinen Reflexion über die Zustände dieses Lebens. Das Dasein erscheint Seneca als eine Last, die man jederzeit — durch den Selbstmord — abwerfen darf. Für Paulus ist die diesseitige Welt schlecht, weil sie sündig ist, unter der Herrschaft der Engelmächte steht und der Vergänglichkeit unter-

1) Auf das „Christliche" der Gedanken Senecas weist schon Tertullian hin, wenn er ihn, De anima 20, wo er einen Satz von ihm zitiert, als „saepe noster" bezeichnet. Augustin und Hieronymus kennen bereits einen Briefwechsel zwischen Seneca und dem Apostel. Aus der Literatur: Amédée Fleury. Saint Paul et Sénèque. Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre et sur l'infiltration du christianisme naissant à travers le paganisme. Zwei Bände. 1853; 404 und 383 S. Seneca soll aus Paulus geschöpft haben. Am Schlusse des zweiten Teils wird der Briefwechsel zwischen beiden abgedruckt. Das Werk ist unwissenschaftlich gehalten. Joh. Kreyher. L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum 1887; 198 S. Seneca soll bereits vor der Ankunft Pauli in Rom gewisse Beziehungen zum Christentum gehabt haben, von diesem Augenblick an aber in ein nahes Verhältnis zu ihm getreten sein. Charles Aubertin. Etude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et St. Paul. 1857. 442 S. Jede Beziehung Senecas zum Christentum wird in Abrede gestellt. In dem Werke von Michael Baumgarten: „Lucius Annaeus Seneca und das Christentum" (1895; 368 S.) wird keine Beziehung zwischen Seneca und Paulus angenommen.

2) Siehe Theodor Zahn. „Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum." Erlanger Rektoratsrede. 1894. 27 S. Der Vortrag führt den Nachweis, daß trotz mancher Anklänge an das Christentum und trotz der Bekanntschaft mit demselben die Lehre Epiktets nichts enthält, was sie zu der neuen Religion in wirkliche Beziehung setzt.

Unbegreiflich ist, daß zuweilen sogar Marc Aurels Selbstbetrachtungen — aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts! — zum Erweise des griechischen Charakters der Religiosität Pauli angeführt werden.

worfen wurde. Er beurteilt sie nicht an sich, sondern im Hinblick auf eine neue, vollkommene, die bald in Erscheinung treten soll. Den Gedanken des Selbstmordes zieht er nicht in Erwägung, hat er doch Angst, daß er von diesem Erdendasein befreit werden könnte, ehe die Parusie erfolgt.

Senecas Religion ist Resignation, die Pauli Enthusiasmus. Beide können sich in Worten begegnen; eine Verwandtschaft der Gedanken existiert nicht.

Als hellenisch werden ferner die Anthropologie und Psychologie[1]) des Apostels in Anspruch genommen. Pfleiderer legt auf diesen Punkt großes Gewicht. Einen Beweis freilich erbringt er nicht.

Was Paulus über den Menschen aussagt, beruht zunächst auf natürlicher Beobachtung und ist an sich selbstverständlich. Die darüber hinausliegenden Besonderheiten seiner Anschauung sind aus der Eschatologie und nicht aus dem Griechentum zu erklären. Anthropologie und Psychologie, wie sie von ihm entwickelt werden, beziehen sich nicht auf das natürliche sondern das erlöste, mit Christo auferstandene, mit dem Geiste begabte und schon im übernatürlichen Zustande wandelnde Wesen. Seine Vorstellung vom natürlichen Zustand des Menschen ist ganz in Beziehung auf dessen positive Aufhebung gedacht und also ganz anders orientiert als bei den griechischen Denkern.

Wie verhält es sich mit der Behauptung, sein System enthalte platonische Elemente?

In Frage kommt nicht der wirkliche Platonismus, sondern seine spätere religiöse Ausprägung und Popularisierung, die dann, im dritten Jahrhundert, im Neuplatonismus vollendet wird. Gemeinsam ist dieser Philosophie und Paulus das allgemeine Sehnen nach Erlösung aus der Leiblichkeit. Bei näherer Betrachtung ergeben sich jedoch charakteristische Unterschiede.

Für den religiösen Platonismus handelt es sich um die Erlösung der im Leibe gefangenen Seele, für Paulus um die der ganzen Menschenpersönlichkeit. Der Gegensatz ist bei dem einen der von Seele und Geist, bei dem andern der von übernatürlichem Leib und vergänglichem Fleisch. Die platonische Religiosität will Befreiung von der Leiblichkeit, Paulus erhofft nur eine andere Stofflichkeit derselben. Er glaubt an Auferstehung, sie an reine Unsterblichkeit. Bei ihm ist das Schicksal des Einzelindividuums mit dem kosmischen, eschatologischen Geschehen so verbunden, daß die neue Daseinsweise erst aus einer Umwälzung der Welt hervorgehen kann; der Platonismus weiß

1) Theodor Simon. „Die Psychologie des Apostels Paulus". 1897; 118 S. Eine ruhige Analyse des Stoffes.

nichts von einer derartigen zeitlichen Bedingtheit der Erlösung, sondern läßt sie sogleich mit dem Tode einsetzen.

Der mit der Eschatologie gegebene Materialismus verhindert also alle Platonisierung der Religiosität Pauli.

Für die Anschauung vom Geist käme der Stoizismus in Betracht. Er lehrt, daß eine geistige Materie, von Gott ausgehend, das All und die Körper durchdringt und im Menschen als vernünftige Seele wirkt. Gemeinsam ist dieser Philosophie und Paulus die stoffliche Vorstellung des Geistes. Aber die in ihr obwaltenden Unterschiede sind derart, daß von einer Abhängigkeit des Apostels nicht die Rede sein kann.

Bei der Stoa ist der Geist mit der vernünftigen Seele identisch; bei Paulus tritt er als etwas Neues neben sie hin, um sie zu verdrängen. Nach der philosophischen Vorstellung ist er von Ewigkeit her in der Welt wirksam; nach der Lehre des Apostels tritt er erst in der Endzeit in sie ein und wird nur einer bestimmten Menschenklasse verliehen. Die eine Anschauung ist pantheistisch-monistisch, die andere theistisch-dualistisch.

Die Weisheit Salomonis und Philo denken stoisch, Paulus aber nicht.

Unbegreiflich ist, wie die stoische „Heimarmene“ mit der paulinischen Prädestination in Beziehung gebracht werden konnte.

Die philosophische Vorstellung des Fatums denkt das Weltgeschehen als eine ununterbrochene Kausalitätskette, in der auch die Handlungen der Lebewesen verlaufen. Die paulinische Prädestination ist reine, unvernünftige und amoralische Willkür Gottes und hat es nur mit dem Endausgang des Daseins, nicht mit den Schicksalen des Lebens zu tun. Bringt man die beiderseitigen Lehren von der Vorbestimmung miteinander in Zusammenhang, so ist dies gerade so verkehrt, als sollte die Weltverbrennung der paulinischen Eschatologie mit der von der Stoa gelehrten identifiziert werden.

Ueberhaupt hat der Paulinismus einen andern Geist als die Stoa. Sein Schöpfer ist von der Furcht vor Tod und Vergänglichkeit bewegt und brennt nach einem neuen Dasein. Dem Stoiker sind solche Gedanken als „Leidenschaft“ verwerflich. Er rechnet, man lese es bei Marc Aurel nach, mit der diesseitigen Welt als der einzig gegebenen und mit diesem Leben als dem einzigen, das er zu leben hat.

Welche Anschauungen und Vorstellungen auch zum Vergleich herangezogen werden: immer ergibt sich das eine, daß Paulinismus und Griechentum nichts, aber auch gar nichts miteinander gemeinsam haben. Sie verhalten sich nicht einmal indifferent, sondern stehen im Gegen-

satz zu einander. Wäre der Heidenapostel auch nur irgendwie von hellenischem Wesen berührt gewesen, so hätte er sein System so nicht denken können.

Trotzdem läßt sich begreifen, wie die Theologie dazu kam, diese Lehre als griechisch anzusprechen. Die in ihr enthaltene Mystik steht in einer gewissen Analogie zu derjenigen, die der hellenischen Religiosität entspringt. Da das Judentum, jeder Mystik bar, nichts derartiges hervorgebracht hat und aus sich nicht schaffen konnte, schien es das einzig Mögliche, sie aus griechischen Einflüssen zu begreifen und das innerliche Wesen des Paulinismus danach zu deuten.

Aber dieser Weg ist ungangbar. Auf diese Weise läßt sich die Mystik des Heidenapostels nur mißdeuten, nicht verstehen. Die Wissenschaft steht vor der vorerst unerklärlichen Tatsache, daß auf jüdisch-urchristlichem Boden ein Gedankengebilde entstanden ist, das äußerlich eine Schwesterschöpfung zur griechisch-religiösen Mystik darstellt, innerlich aber nichts mit ihr zu tun hat.

Das wirkliche Resultat der nachbaurschen Forschung ist also durchaus negativ und muß als solches offenbar werden in dem Augenblick, wo man es unternimmt, Nachweise und Beweise an Stelle der Behauptungen zu setzen. Das unterließen die Forscher dieser Epoche. Der wissenschaftliche Selbsterhaltungstrieb verwehrte es ihnen.

IV. H. J. Holtzmann.

H. J. Holtzmann. „Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie.“ 1897; II. Band, 532 S. Ueber den Paulinismus: S. 1—225. — W. Wrede. Ueber Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie (1897).

Holtzmanns Theologie war allerseits mit Spannung erwartet worden. Man erhoffte von ihr eine Klärung, wie sie seine Einleitung für die literarisch-historischen Fragen gebracht hatte.

In dem neuen Werk verfährt der Verfasser nach der Methode, die ihm durch das vorangehende bewährt scheint. Er läßt jeden, der einmal über den Gegenstand geschrieben, an gelegener Stelle zu Worte kommen, auch auf die Gefahr hin, daß seine eigene Ansicht aus diesem Stimmgewirr nicht ganz deutlich herauszuhören ist[1]).

Während in der „Einleitung“ die Vorteile des Verfahrens zur Geltung gebracht werden, läßt die „Theologie“ die Nachteile stark hervortreten. In dem ersteren Werk handelt es sich um eine Kette von Fragen, die formuliert vorliegen und mit einem klaren Ja oder Nein zu beantworten sind. Die unter den toten und lebendigen Forschern vorgenommene Abstimmung hat also einen Sinn. Sie führt zu einem Urteil, das in gewisser Hinsicht als das objektive Resultat der überschauten Periode ausgegeben werden kann.

Auf dem Gebiete des Gedankeninhalts der neutestamentlichen Schriften sind die Fragen nicht in der gleichen Klarheit gestellt. Das fortwährende Verhören der Meinungen hat also nicht denselben Erfolg. Im Gegenteil. Die Darstellung wird dadurch eher kompliziert und verworren.

Dadurch, daß Holtzmann hier die eigene Ansicht und die der

1) Zu den folgenden prinzipiellen Bemerkungen siehe auch: W. Wrede. „Ueber Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie.“ 1897; 80 S.

Der Aufsatz setzt sich mit Plan und Anlage des Holtzmannschen Werks auseinander. S. 32: „Die Darstellung ist viel zu stark durch die Rücksicht auf allerlei fremde Meinungen bestimmt: zum guten Teile liegen meine Bedenken gerade in der Richtung dieser methodologischen Erörterungen.“

anderen ineinander arbeitet, tritt weder die seine noch die der Vorgänger deutlich zutage. Gewiß, er kennt die Literatur wie kein anderer und hat alles, was sie bietet, in sich aufgenommen und verarbeitet. Aber ein Bild vom Stande der Meinungen liefert er zuletzt doch nicht, da er es — mit Absicht — unterläßt, die angeführten Werke zu skizzieren und zu kritisieren, und nur Stellen daraus anführt.

Die verhängnisvolle atomistische Methode läßt nicht einmal die einzelnen Probleme in wünschenswerter Weise sichtbar werden. In der nachbaurschen Forschung waren nacheinander verschiedene Fragen aufgetreten, die miteinander das Grundproblem des Paulinismus ausmachen. Das natürlichste Verfahren für den kritischen Bearbeiter des Geleisteten hätte darin bestanden, sie in ihrem ganzen Umfange aufzudecken, genauer zu formulieren und dem inneren Zusammenhange nach darzulegen.

Eine derartige Darstellung liegt nicht in der Absicht Holtzmanns. Er hat die Empfindung, als ob dieses Unternehmen nicht mehr notwendig sei und ist mit den zeitgenössischen Forschern darin einig, daß gesicherte Resultate in hinreichender Anzahl vorliegen, um eine einfache, positive Wiedergabe des Systems zu erlauben. Dementsprechend sieht er seine Aufgabe darin, als kritische Kamera zu funktionieren, die Meinungen wie in einer Linse zu sammeln und zu einem Bilde zu vereinigen.

Eine prinzipielle Stellung und Erledigung der Probleme sucht man in dem Werk also vergebens. Sie kommen zur Sprache, wo es der Zusammenhang mit sich bringt und werden dann stückweise abgehandelt. Dabei ist noch mit der eigentümlich feinen und abgetönten Darstellungsart des Verfassers zu rechnen. Wer mit ihr nicht vertraut ist, läuft Gefahr, über solche Stellen hinauszulesen und die Tragweite, die Holtzmann selber der betreffenden Erörterung beilegt, nicht richtig einzuschätzen.

Eine Generalstabskarte der Forschungsergebnisse will er bieten. Die Höhen und Tiefen sind nicht als solche dargestellt, sondern in Kurven eingezeichnet, welche erst in das Relief zu übertragen sind.

Holtzmann steht nicht über, sondern in der nachbaurschen Forschung.

Das zeigt sich schon darin, daß er für seine Darstellung im großen und ganzen das zum Teil reformatorische, zum Teil moderne Schema übernimmt, welches der Tübinger in seiner „Theologie“ benutzt und seinen Nachfolgern vermacht hatte. Nachdem er von Anthropologie, Gesetz, Sünde und Verderben gehandelt, beschreibt er den „Umschwung“. Hierauf kommen Christologie, Versöhnungswerk und Gottesgerechtig-

keit zur Sprache. Den Beschluß bilden die Kapitel über „Ethisches", „Mysteriöses" und „Eschatologie".

Den Schwierigkeiten und Fehlern, die diese Einteilung mit sich führt, ist Holtzmann ebensowenig entgangen, wie die andern. Sie treten bei ihm erst recht deutlich hervor. Auf Schritt und Tritt wird bemerklich, wie unnatürlich eine Gliederung des Stoffes ist, welche die im System gegebenen Zusammenhänge außer acht läßt. Wie viel Kunst wird aufgewendet, um den Faden in einem gegebenen Augenblick abzureißen und ihn erst in einem späteren Kapitel wieder aufzunehmen! Wie viel unnatürlich abgebrochene Darstellungen! Wie viel störende Wiederholungen! Wie viel Hinweise nach vor- und rückwärts? So wird, zum Beispiel, was Paulus sich unter Erlösung vorstellt, nicht im Zusammenhang entwickelt, sondern auf eine Reihe von Kapiteln verteilt. Nicht anders steht es mit der Lehre von Tod und Auferstehung Jesu Christi.

Durch die übernommene Einteilung kommt Holtzmann dazu, die paulinische Erlösungslehre unter dem Gesichtswinkel der reformatorischen zu betrachten. Unwillkürlich operiert er überall mit dem einzelnen Subjekt oder der „Menschheit" statt mit der vom Apostel tatsächlich vorausgesetzten Größe, der Gruppe der Erwählten aus der letzten Generation, die von der Wirkung des Todes und der Auferstehung Christi betroffen wird. Er führt die feine Bemerkung Schmiedels[1]) an, daß „die Menschen, die bei Jesus vor dessen Tod Vergebung und Seelenfrieden gesucht (und gefunden) hatten", in der Rechnung des Apostels ausfallen, geht aber nicht auf das damit angedeutete Problem ein. Die zeitlich bedingte und generelle Betrachtungsweise der paulinischen Erlösungslehre wird, durch Schuld der Einteilung, tatsächlich außer acht gelassen.

Nicht minder verhängnisvoll ist das Schema für die Darstellung der Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi. Da Holtzmann mit der Psychologie des natürlichen und des im Umschwung begriffenen Menschen begonnen hat, sucht er die die Erlösung bedingenden Tatsachen von hier aus zu verstehen. Er fragt, was jenes Doppelereignis für Jesus selber und was es für den Gläubigen bedeutet. Jesus ist dadurch als Messias erwiesen; die Wirkung auf den Gläubigen wird in Anlehnung an die klassischen Stellen der Briefe beschrieben. Aber der innere Zusammenhang beider Effekte wird nicht klar; ebensowenig wird begreiflich, worauf die erlösende Bedeutung des Todes und der Auferstehung beruht.

Holtzmann ist eben noch ganz in der reformatorisch-modernen

1) Holtzmann. S. 111.

Betrachtungsweise festgehalten, die das Doppelereignis von Tod und Auferstehung Christi an sich, isoliert, betrachtet und durch Psychologisieren dahinter zu kommen sucht, inwiefern es, nach den Aussagen Pauli, in Gott und den Menschen einen Umschwung hervorgebracht und „Rechtfertigung" und „Versöhnung" gewirkt haben kann. Dabei wird übersehen, daß es in der Anschauung des Heidenapostels in erster Linie ein kosmisches Geschehen darstellt, welches den Zustand der Schöpfung ändert und eine neue Weltzeit heraufführt, und daß alles andere nur eine Folge dieser elementaren Wirkung ist.

Da Holtzmann, wie seine Vorgänger, die Frage nach dem elementarsten Begriff der Erlösung, wie sie von Paulus gedacht ist, unterlassen hat, geht er auch nicht auf die Entdeckung der allerallgemeinsten Vorstellung von der Wirkung des Todes und der Auferstehung Jesu Christi aus. Damit ist gesagt, daß er, wie die andern, zum reinen Beschreiben mit paulinischen Ausdrücken verurteilt ist und tatsächlich nichts erklären kann.

Dieses Verhängnis wird offenbar in der Frage des Gesetzes. Er vermag auf keine Weise verständlich zu machen, wieso Paulus zur objektiven Ueberzeugung kommen mußte, daß es nicht mehr in Kraft sei. In letzter Linie weiß er dafür nur die Einzigartigkeit der Christusvision vor Damaskus namhaft zu machen. Er will annehmen, daß sie in dem eifernden Pharisäer „die Entscheidung nicht bloß einer theoretischen, sondern auch einer ethischen Krisis brachte, nämlich eben jenes peinlichen Zwiespaltes, welchen Paulus aus eigenstem Wissen um die Erfahrungen schildert, die mit und unter dem Gesetz zu machen sind". „Hatte der Pharisäer", fährt er fort, „die Tatsache, daß das Gesetz unerfüllbar und darum auch kein Heilsweg, sondern das Gegenteil eines solchen sei, bisher sich selbst ängstlich zu verheimlichen oder auszureden versucht, so ging jetzt über einem freudlosen Trümmerfeld gescheiterter Gerechtigkeitsunternehmungen ein neues Licht von dem Christus aus, welchen die Gesetzeswächter selbst dem Tode geweiht hatten, während seine Auferweckung durch Gott das tatsächliche Vorhandensein eines andern Heilswegs verbürgte. Nicht bloß sein bisheriger Gesetzesdienst erschien jetzt als Sündenleben, seine pharisäische Schriftwissenschaft als Torheit, sein Ansturm wider die Messiasgemeinde als Gottesfeindschaft, sondern es war im innersten Gefüge seiner Existenz ein Bruch erfolgt, in dessen Folge eine Spannung, unter welcher er bisher geseufzt hatte, plötzlich gelöst erschien."

Woher ist bekannt, daß Paulus, als er noch Verfolger der Gemeinde war, unter negativen Erfahrungen mit dem Gesetz seufzte? Wieso brachte die Christusvision die Lösung des Zwiespalts? Inwie-

fern offenbart sie einen Heilsweg, der die Aufhebung des Gesetzes zur Voraussetzung hat?

An sich haben Christusvision und Gesetz nichts miteinander zu tun. In jenem Augenblicke gelangte Paulus zur Ueberzeugung der Messianität Jesu. Während die andern Gläubigen diese Gewißheit einfach hinnehmen, schreitet er dazu fort, aus ihr irgendwie eine Außerkraftsetzung des Gesetzes zu schließen. Ob er dies im Augenblick selbst schon getan hat oder erst nachher, wissen wir nicht. Sicher ist nur, daß er diesen Schluß zieht, obwohl er weder in den Gedanken Jesu noch in denen des Urchristentums angelegt war.

Wie er dazu kam, ist von Holtzmann ebensowenig erklärt wie von der nachbaurschen Forschung. Die Annahme, daß der Apostel mit der Vision zugleich eine ihn vom Gesetz befreiende ethische Krisis erlebte, ist eine psychologische Hypothese, über die die Briefe nicht das Geringste aussagen. Sie beweist nicht einmal, was sie zu beweisen vorgibt. Inwiefern die Abrogation gerade durch Tod und Auferstehung Christi verursacht sein soll, wird nicht ersichtlich. Man bemerke auch, daß Paulus die Aufhebung des Gesetzes immer als einen logischen Schluß, nie als ein psychologisches Erlebnis darstellt.

Auch sonst greift Holtzmann des öfteren zu der Holstenschen Auskunft, das Unbegreifliche der Aussagen des Apostels in dem Erlebnis von Damaskus gegeben sein zu lassen.

So soll die Lehre von der „neuen Kreatur" auf die „persönliche Erfahrung" und eine „geradezu sinnliche Empfindung von der Zerstörung des Sündengesetzes in den Gliedern", die er in jenem Augenblick erlebte, zurückgehen. „Das System neuer sittlicher Kräfte, Triebe, Aufgaben und Zwecke . . . ., das sich in ihm bildete, hat den Auferstandenen zum Mittelpunkt, wie er ihm in jenem Augenblick als Licht aufgegangen war, um forthin Kern und Stern seines eigentlichen Lebens zu bilden . . . . Daher die ‚neue Schöpfung' . . . . Es ist einfach Verallgemeinerung und Anwendung dieser persönlichen Erfahrung auf alle analogen Fälle, wenn jetzt auf der negativen Seite alle Getauften als der Sünde gestorben . . ., auf der positiven aber als in einer der Auferstehung entsprechenden ‚Neuheit des Lebens' wandelnd . . . . erscheinen."

So Holtzmann. Paulus aber redet von der Theorie der neuen Kreatur nie in der Art, daß er damit die Verallgemeinerung und Objektivierung einer persönlichen innerlichen Erfahrung ausspricht, sondern läßt sie für die, die an den Herrn glauben, logisch und real mit dessen Tod und Auferstehung gegeben sein und betrachtet seine eigene

Erneuerung nur als Spezialfall der allgemeinen, die sich von jenem Moment an an allen gläubigen Erwählten auswirkt.

Das eben ist das Charakteristische und Unbegreifliche am Paulinismus, daß sein Schöpfer nicht im entferntesten ein Bewußtsein davon zu haben scheint, persönliche Erlebnisse als etwas Nachzuerlebendes mitzuteilen, sondern alles als ein aus Tatsachen unmittelbar und objektiv sich ergebendes System vorträgt, das mit dem höheren aber doch in seiner Art logischen Erkennen, aus dem die Gnosis kommt, nachgeprüft werden kann. Eine erkenntnistheoretische Wertung des „Erlebens", wie sie die moderne Theologie aufgebracht hat, um dem Denken und der Philosophie keine Rechenschaft mehr schuldig zu sein, ist einem unbefangenen Geiste, wie er es war, und überhaupt dem ganzen antiken Empfinden unerschwinglich.

Aus dem Objektiven, das Paulus ausspricht, macht Holtzmann, um es irgendwie deuten zu können, immer erst ein Subjektives.

Dieser methodische Fehler — er teilt ihn mit der nachbaurschen Forschung — zieht sich durch seine ganze Untersuchung hindurch.

Auf das Gnostische in der Lehre des Heidenapostels hinzuweisen, nimmt er des öfteren Gelegenheit. Im Grunde aber hat er Angst, daß man diese zu sehr als intellektuelles Gebilde anschauen könnte. Darum bringt er einen besonderen Abschnitt über den „religiösen Charakter der Lehre". „Die Gedankenwelt des Paulus", führt er darin aus, „ist mit einem Wort nicht bloß ersonnen, sondern vorher noch erlebt: dies im fundamentalen Unterschiede zu jedwedem kunstreich erdachten Evangelium der eigentlichen Gnosis.... Erste Vorbedingung für jedes Verständnis des paulinischen Lehrbegriffs ist, daß man sich den eruptiven Charakter seiner Entstehung nicht durch doktrinäre Voraussetzungen im Sinne einer Sandkorn an Sandkorn reihenden Additionsmethode verkümmern läßt. Der ganze Lehrbegriff bezeichnet doch nur die Art und Weise, wie sich der Apostel die entscheidende Grunderfahrung seines Lebens objektivierte, nach Voraussetzungen und Konsequenzen theoretisch zurechtlegte. Der Lehrbegriff bringt die Theorie zum Erlebnis".

Woher weiß denn Holtzmann, daß Paulus zuletzt doch kein reiner Gnostiker ist? Die ganze Art seines Systems läßt ihn als solchen erscheinen. Er selbst erhebt Anspruch darauf, einer zu sein, und weiß nichts davon, daß seine Lehre nur die Nachdichtung eines persönlichen Erlebnisses sein soll.

Einen Unterschied von „Gnostisch" und „Religiös" kennt er nicht. Das Religiöse ist für ihn gnostisch und das Gnostische religiös. Wer bei ihm beides auseinanderhält, modernisiert ihn.

Auch Heidenapostolat und Universalismus sollen, nach Holtzmann, direkt aus der Bekehrungsvision verständlich werden. Der durch den Tod zum Triumph hindurchgedrungene Christus, wird ausgeführt, stellt für den Apostel zugleich die Läuterung der Messiasidee von allen ihr im Judentum anhängenden fleischlichen Elementen dar. In dem erhöhten Christus sieht er zugleich das Haupt der aus Juden und Heiden gesammelten Gemeinde.

Inwiefern bedeutet die Bekehrungsvision eine Läuterung der fleischlichen Elemente, die der Messiasidee im Judentum anhängen? Paulus sieht einen Verklärten. Auch der jüdische Messias-Menschensohn gehört der übernatürlichen Welt an. Noch mehr. Der Universalismus ist in der Eschatologie des Spätjudentums und ebenso in der von Jesus verkündeten vorgesehen, insofern als angenommen wird, daß unter den zum Reich Erwählten auch solche offenbar werden, die nicht zum Volk Israel gehören. Er ist also schon mit der jüdischen Vorstellung vom Messias gegeben. Während das Spätjudentum und Jesus ihn aber erst für die kommende übernatürliche Weltperiode wirklich werden lassen, datiert Paulus ihn vor, behauptet, daß die Unterschiede schon auf Grund des Todes und der Auferstehung Jesu aufgehoben seien und leitet daraus Recht und Pflicht der Predigt unter den Heiden ab. Das Problem hat also mit der „Läuterung der Messiasidee“ nichts zu tun, sondern besteht nur darin, daß der Apostel den Universalismus als schon für die natürliche Weltzeit geltend annimmt, wie er auch aussagt, daß die Gläubigen bereits im Auferstehungszustand sind.

Holtzmann geht wenig darauf aus, die Zusammenhänge der paulinischen Aussagen mit der jüdischen Theologie und Eschatologie darzulegen, um auf diesem Wege zu einer neuen Formulierung der Probleme zu kommen. Er läßt sogar deutlich die Tendenz erkennen, für die Erklärung des Lehrbegriffs auf die Eschatologie soviel wie möglich zu verzichten.

Das Werk Kabischs ist ihm im höchsten Grade unsympathisch. Er führt es nur gelegentlich und mit Vorsicht an. Zwar kann er nicht umhin, anzuerkennen, daß es „bei allen Uebertreibungen, Ungeheuerlichkeiten und Widersprüchen, die man ihm nachweisen kann“, in der Betonung „des naturhaften Charakters“ der Begriffe und Vorstellungen, die mit dem Dualismus von Fleisch und Geist gegeben sind, einen richtigen Gedanken vertritt. Aber er erwähnt nicht einmal, daß dieses „Naturhafte“ in letzter Linie durch die Rückführung aller Vorstellungen auf die Eschatologie gegeben ist. Wer den Grundgedanken Kabischs nicht kennt, wird ihn bei Holtzmann nie erfahren.

Getreu der baurschen und nachbaurschen Tradition bringt er das

Kapitel über die Eschatologie erst am Schluß. Daß diese Anordnung den Ausführungen über die Ethik nicht besonders zuträglich ist, kann weiter nicht Wunder nehmen. Die eschatologischen Wurzeln der in diesem Kapitel abgehandelten Vorstellung der Prädestination und ebenso die der Bezeichnung der Gläubigen als „Heilige“ werden kaum sichtbar. Daß die allgemeinsten ethischen Axiome des Apostels durch die Erwartung der Nähe der Parusie bedingt sind und daß die Ethik, die aus der Mystik des Sterbens und Auferstehens mit Christo fließt, im letzten Grunde ebenfalls eschatologisch orientiert ist, kommt in keiner Weise zur Geltung. Darum steht Holtzmann den Ausführungen, in denen der eschatologische Charakter der Ethik Pauli am klarsten zum Ausdruck kommt, etwas ratlos gegenüber. In den Anordnungen von I Kor. 7 über Ledig und Verheiratet, Ledigbleiben und Ehe konstatiert er eine gewisse „Unsicherheit“. Ueberhaupt will er annehmen, daß die „kurz abgeschnittene Perspektive in die Zukunft Ursache ist, wenn es auf diesem und auf anderem Gebiete zu keinem vollkommenen Ausbau der Ethik kommen will“.

Mit dieser wenig eingehenden Wertung der ethischen Bedeutung der Eschatologie bekundet Holtzmann, daß er die paulinische Sittenlehre von modernen Anschauungen aus betrachtet.

Er kann mit der Eschatologie nicht anders verfahren, weil er mit Pfleiderer und den anderen für Paulus eine durchgängige Einwirkung griechischer Ideen annimmt und sich darüber klar ist, daß man nicht zweien Herren dienen kann.

Gleich in der Anthropologie entdeckt er neben dem jüdischen einen hellenistischen Faktor und behauptet, daß auf diesem „der Schwerpunkt ruht“. Ueberall, wo vom Gegensatz von Geist und Fleisch die Rede ist, soll sich das griechische „Element“ wirksam erweisen. Indem er die Sünde als mit der empirischen Natur des Menschen gegeben ansieht, „gibt Paulus den Mutterboden der jüdischen Weltanschauung und Ethik im Grundsatze auf“.

Griechisch, ausgesprochen alexandrinisch, ist der metaphysische Hintergrund des Christusbildes. Nach Holtzmann geht Paulus eigentlich nirgends ausdrücklich auf Daniel oder den apokalyptischen Messias zurück. Seine eigentliche Vorstellung soll ihm aus einer mit der philonischen verwandten Spekulation über die beiden Schöpfungsberichte und über den himmlischen und irdischen Adam erwachsen. In erster Linie handelt es sich bei ihm um die „metaphysische Konstruktion der beiden Menschheitsformen“, welche sich als psychische und pneumatische Schöpfung gegenüberstehen.

Daß die „subjektiv-ethische Deutung des Erlösungswerkes“ auf

hellenistischen Gedanken ruht, versteht sich für Holtzmann von selbst. Nicht minder fest steht für ihn, daß die Idee der Prädestination aus der Weisheit Salomonis „entlehnt“ ist und somit „an einem der hervorragendsten Höhepunkte der paulinischen Gedankenwelt die hellenistische Provenienz derselben“ als erwiesen gelten darf. Daß der Begriff der Vorherbestimmung in der Eschatologie gegeben ist und daß schon Jesus damit operiert, wird nicht in Betracht gezogen.

Die Lehre von der Taufe „kommt ganz auf die hellenistische Seite des Lehrbegriffs zu liegen“. Ueberhaupt hat Paulus die beiden heiligen Handlungen des Urchristentums nach Analogie der griechischen Mysterienkulte umgebildet und so „der alten katholischen Kirche eine Bahn frei gemacht“, auf die sie durch die natürliche Entwicklung der Dinge gedrängt wurde.

Holtzmann erblickt im System des Paulus die erste und gleich durchgreifende Hellenisierung des Christentums. „Der Apostel hat“, so lautet sein Urteil, „indem er erstmalig mit hellenistischen Denkformen an die christliche Vorstellungswelt herangetreten ist, dieser den Uebergang gebahnt von der semitischen zur griechischen und über diese hinweg auch zur modernen Welt.“

Das Einströmen griechischer Ideen wird, wie bei Pfleiderer, als durch den jüdischen Hellenismus vermittelt gedacht. Ob Paulus literarische Beziehungen zu letzterem erkennen läßt, wird in den Problemen und Vorfragen in einigen Zeilen abgehandelt. Holtzmann konstatiert, daß „keine handgreifliche Nachwirkung“ der Schriften Philos zu erkennen ist. Er ist aber der Meinung, daß Grafe die Abhängigkeit des Apostels von der alexandrinischen Sapientia Salomonis „um so gewisser“ erwiesen habe.

Statt einen geordneten Beweis anzutreten, hält er sich, wie seine Vorgänger, ganz auf dem Gebiete allgemeiner Erwägungen, die er in folgende Sätze zusammenfaßt: „Jedenfalls war Paulus von Haus aus ein Sohn der Diaspora und hat griechische Luft von Jugend an wenigstens zeitweise geatmet. Seine Briefe weisen, was Sprachgut und Rhetorik, zuweilen sogar Empfindungsweise und Weltanschauung betrifft, nicht wenige überraschende Beziehungen zum Griechentum auf. Irgendwelche Zufuhr von dieser Seite, und zwar nicht eine bloß gelegentliche und zufällige, muß durchaus angenommen werden. Es kann nur noch die Frage sein, wie umfangreich und intensiv wirksam diese hellenistische, beziehungsweise sogar hellenische Beimischung gewesen ist, mit welcher seine jüdische Schulbildung versetzt war. Sicherlich liegen auf diesem Punkte alle Probleme, welche der heutigen paulinischen Forschung gestellt sind . . . . . .“

Damit ist die Sache — auf der dritten Seite der Untersuchung! — erledigt. Gunkels und Kabischs Darlegungen, daß die Lehre vom Geist ohne griechische Einflüsse begreiflich sei, werden nicht erwogen; daß Hatch in seinem „Griechentum und Christentum" von einer Hellenisierung des Evangeliums durch Paulus nichts zu berichten weiß, wird nicht erwähnt. Hingegen erfolgt ein Bekenntnis zum Pfleidererschen Dogma, daß Paulus im Verlaufe seines Wirkens sogar zur Hellenisierung seiner Eschatologie fortgeschritten sei. Tapfer und freudig verficht Holtzmann auch die letzten Konsequenzen dieser Theorie und nimmt an, daß in der Furcht Pauli „nackt erfunden zu werden" (II Kor. 5, 3) „nationale Empfindungsweise und griechische Denkform" „völlig unerfindbar" zusammengetroffen seien.

Der sonst so vorsichtige Forscher geht in dieser Frage unentwegt vorwärts. Die Schwierigkeiten, die sich aus dem angenommenen Nebeneinander und Gegeneinander jüdischer und griechischer Ideen ergeben, locken ihn, statt ihn zu schrecken. Hierin, wie auch in andern Punkten, kantische Anlage und Instinkte verratend, zeigt Holtzmann eine gewisse Tendenz, die Probleme auf Antinomien zu bringen. Der Lehrbegriff Pauli, wie er in der nachbaurschen Forschung gestaltet worden war, erscheint ihm als ein ganz einzigartiges Gebilde, insofern als sich darin zwei Kulturen und zwei Religiositäten begegnen und im Gleichgewicht halten und durchdringen sollen. Er sieht seine Aufgabe darin, das merkwürdige Gefüge in seinen feinsten Einzelheiten bloßzulegen und zu zeigen, wie sich die verschiedenartigen Gedanken bald widerstreben, bald in Spannung halten, bald beschränken, bald ergänzen. Gelingt es, dies seine Ueberlegung, die Lagerung und Schichtung deutlich zu machen, so ist das System begriffen.

Diese Idee durchzieht seine ganze Darstellung und gibt ihm den Mut, die Widersprüche und Ausgleiche, die die nachbaursche Forschung aufgedeckt haben will, zu übernehmen und neue hinzuzutun. Insbesondere beschäftigt er sich mit den Fragen des inneren Verhältnisses der ethischen zur juridischen Gedankenreihe, den Beziehungen der „populären" Missionspredigt zum „Lehrbegriff", dem Gegensatz zwischen „Theorie" und „Wirklichkeit" in der Ethik, und den Widersprüchen in der Eschatologie.

In diesen Ausführungen steckt viel feine Beobachtung. Aber das Bild wird dadurch nicht klarer, sondern nur verworrener.

Die Vorgänger hatten sich in ihren Darstellungen bemüht, die Zerrissenheit, so gut es ging, zu verbergen und zuletzt doch nur einige Hauptgedanken, die sich unter einen Gesichtspunkt bringen ließen, in den Vordergrund gestellt. Sie arbeiten mit Perspektive, Licht und

Schatten. Holtzmann rückt alles Detail in die gleiche Linie und in die gleiche Helligkeit. Daß das System auf diese Weise noch viel komplizierter wird, als es in der nachbaurschen Forschung schon war, macht ihn nicht irre, sondern sicher, insofern als er darin ein unausbleibliches Aergernis erkennt.

Auch der Einwand, daß ein so komplizierter Lehrbegriff im Urchristentum nicht verstanden werden konnte, schreckt ihn nicht. Er nimmt ihn vorweg, indem er erklärt, daß die „eigenen Zeit- und Gesinnungsgenossen" den Apostel „weder kapieren noch kopieren" konnten, „selbst wenn sie es gewollt hätten". Wie sollten sie es auch vermocht haben! Der ganze Paulinismus ist ja nur eine „Systematisierung der Christophanie" und eine „Generalisierung dessen", was der Apostel „an sich erfahren und infolge dessen allen, die auf der gleichen Bahn wandeln, als zu machende Erfahrung auferlegt hat". „Was dieser ganz singulär angelegte Geist unter Einwirkungen und Umgebungen, wie sie nur ein einziges Mal Bestand gehabt haben, erlebt, empfunden und gedacht hat, das konnte gerade ebenso niemals wieder ein Mensch erleben, empfinden und denken."

Holtzmann bekennt sich also wie Harnack zu dem Worte, daß niemand jemals den Paulus verstanden, und der einzige, der ihn verstand, Marcion, ihn mißverstanden habe. Es ist ihm nicht genug, daß das System, wie es in der nachbaurschen Forschung Brauch war, als eine persönliche Schöpfung angesehen werde; er geht mit Holsten bis zur letzten Konsequenz und behauptet, daß die persönliche Schöpfung nur die Ausdeutung eines einzigartigen persönlichen Erlebnisses war.

Damit gibt er zu, ein System von Fäden zwischen Paulinismus und Urchristentum nicht aufdecken zu können. Bedeutet dies in Wirklichkeit aber nicht ein Verzichten auf die Erklärung der Lehre des Urapostels? Ist sie überhaupt begriffen, wenn sie nicht als urchristlich verstanden ist? Mit welchem Rechte wird behauptet, daß sie auch den Zeitgenossen unfaßlich war? Paulus mutet ihnen ein Begreifen unbefangen zu. Und wie soll sich der Erfolg erklären, der durch die Gründung der Gemeinden und durch das siegreiche Verfechten der Freiheit vom Gesetz feststeht? Kann der unverstandenste aller Urchristen am meisten gewirkt haben?

Diese elementaren Fragen werden von Holtzmann nicht gestellt. Seine Zuversicht in die vorhandenen Resultate läßt sie nicht aufkommen.

Was er wollte, hat er erreicht. Die Themen und Motive der nachbaurschen Forschung sind zu einer gewaltigen Symphonie ver-

arbeitet, wie nur er, der Kritiker und Künstler zugleich war, sie schreiben konnte. Auch der, der sich nicht davon hinreißen lassen will, wird die Partitur mit dem feinen Kontrapunkt und der klugen Instrumentierung immer wieder vornehmen und in ihr neue Schönheiten entdecken.

Nie ist Holtzmann — diese Beobachtung war schon im Kolleg zu machen — so aus sich herausgegangen, wie bei der Darstellung des Paulinismus. Hier wußte er zu packen, weil er es wollte, er, der sonst eine gewisse Angst hatte, Gefühl und Enthusiasmus, die in ihm glühten, merken zu lassen, wo er Wissenschaft trieb.

Das System, wie er es nachgeschaffen hat, lebt, weil er ihm seinen Odem eingehaucht hat. Aber historisch ist es nicht.

Er glaubt das Bleibende an dem Vermächtnis Baurs und seiner Schüler, zu denen er sich mit Stolz dem Geiste nach auch zählte, zu sichten und zu sichern. In Wirklichkeit aber leitet er den Bankrott ein, und dies gerade in dem gewaltigen, „Rückblick und Ausblick“ betitelten Schlußkapitel.

Hier will er die Erkenntnisse Pfleiderers, Holstens und Harnacks zu einem Ganzen zusammenzwingen.

Von Pfleiderer übernimmt er die Anschauung von der weitgehenden griechischen Bedingtheit des Paulinismus und von Holsten die Behauptung, daß das System in dem einzigartigen Erlebnis der Christusvision vor Damaskus geboren sei.

Zur Not ließe sich beides vereinigen, wenn auch nicht leicht darzutun ist — und diese Schwierigkeit tritt bei Holtzmann fort und fort zutage — wie das, was nach der einen Seite rein subjektives, von niemand wieder in dieser Art zu erfahrendes Erleben sein soll, sich nach der andern, wie durch ein Wunder, als griechische Religiosität enthüllt und damit allgemein begreiflich wird.

Aber Holtzmann will in diese Synthese noch die Erkenntnis Harnacks einarbeiten, daß der Paulinismus bei der Bildung des altgriechischen Dogmas nicht beteiligt war.

Holsten und Harnack ihrerseits ließen sich vereinigen. Die paulinische Lehre, auf ein singuläres, persönliches Erlebnis zurückgehend, konnte den Zeitgenossen und den Späteren ein Buch mit sieben Siegeln bleiben.

Pfleiderer und Holsten und Harnack aber sind nicht zusammenzubringen. War der Paulinismus zugleich umfassend griechisch, so muß er gewirkt haben. Wie wäre es denkbar, daß Hellenen den hellenischen Geist nicht erkannten und verstanden?

Das von Holtzmann erdachte Triumvirat läßt sich nicht zustande bringen, auch wenn Holsten zur Mittelsperson zwischen Har-

nack und Pfleiderer ersehen wird. Allen Tatsachen der Dogmengeschichte zum Trotz muß der letztere eine Wirksamkeit des paulinischen Systems auf die entstehende griechische Lehre behaupten, weil er in ihm die primäre Hellenisierung des Christentums erkennt.

Wer seine Prämissen teilt, muß auch seine Konsequenzen ziehen. Diese Gewalttat wagt Holtzmann nicht. In der Behauptung des hellenischen Charakters der Lehre steht er zu ihm; im übrigen beugt er sich unter die dogmengeschichtlichen Tatsachen. Das will heißen, daß er, wenn auch mit tausend Verkleidungen und Klauseln, das Unmögliche behauptet: das von Paulus hellenisierte Christentum sei den Griechen uninteressant und unverständlich geblieben.

Damit bricht seine Konstruktion innerlich zusammen, mag er sie mit Worten äußerlich, auf einige Zeit, auch noch aufrecht erhalten.

So begegnen sich in dem universellen kritischen Geist, der alles erwog und allen gerecht werden wollte, Baur und die antibaursche, von Ritschl ausgegangene Dogmengeschichte und halten eine neue Abrechnung .... Aufs neue zeigt sich, daß die Frage der Stellung Pauli zum Urchristentum einerseits, zum altgriechischen Dogma andererseits, nicht gelöst und seine Lehre also nicht verstanden ist .....

V. Unechtheits- und Ueberarbeitungshypothesen.

Edward Evanson. The dissonance of the four generally received evangelists (1792). — Bruno Bauer. Kritik der Apostelgeschichte (1850). — Kritik der paulinischen Briefe (Galaterbr. 1850; I Kor. 1851; übrige Briefe 1852). — Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum (1877). — Albert Kalthoff. Die Entstehung des Christentums (1904).

Allard Pierson. De Bergrede en andere synoptische Fragmenten (1878). — A. Pierson u. S. A. Naber. Verisimilia. (1886). — A. D. Loman. Quaestiones paulinae (Theol. Tijdschrift. 1882; 83; 86. Holländ. geschr.). — Rudolf Steck. Der Galaterbrief (1888). — W. C. van Manen. Paulus. 3 Bände. I. De Handelingen der Aposteln (1890); II. De Brief aan de Romeinen (1891); III. De Brieven aan de Korinthiers (1896). Davon auf Deutsch: Die Unechtheit des Römerbriefs (1906; G. Schläger). — J. Friedländer. Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt (1897). — Friedrich (Maehliß). Die Unechtheit des Galaterbriefes (1891).

J. H. Scholten. Historisch-kritische Bijdragen (1882). — G. Heinrici. Die Forschungen über die paulinischen Briefe; ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben (1886). — J. M. S. Baljon. Exegetisch-kritische Verhandeling over den Brief van Paulus aan de Galatiërs (1889). — Wilh. Brückner. Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfaßt sind (1890). — Carl Clemen. Die Chronologie der paulinischen Briefe (1893). — Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe (1894). — Paulus (2 B. 1904).

Christ. Herm. Weiße. Philosophische Dogmatik (3 B. 1855; 60; 62). — Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe (von Sulze herausgegeben; 1867). — J. M. S. Baljon. De Tekst der Brieven van Paulus (1884). — Daniel Völter. Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe (1890). — Paulus und seine Briefe (1905). — Friedr. Spitta. Untersuchung über den Brief des Paulus an die Römer (Zur Gesch. u. Lit. d. Urchristentums. B. III; 1. Hälfte 1901).

Diejenigen, die die paulinischen Briefe als Gesamtheit verwerfen, behaupten, die Anregung hierzu von F. Chr. Baur empfangen zu haben, seine wahren, weil konsequenten Schüler zu sein und sich zu ihm zu verhalten wie Schopenhauer zu Kant. Diese Angabe, die die

legitime Schule immer mit Entrüstung erfüllt hat, trifft in vielen Punkten zu.

Baurs Kritik beschäftigte sich mit dem Corpus paulinum, das nach Ausscheidung der Pastoralbriefe übrig geblieben war. In den zehn Briefen, die eine weitgehende innere Homogenität aufweisen, behauptete er Unterschiede zu entdecken, auf Grund deren die einen dem Apostel, die andern der von ihm ausgehenden Schule zuzuweisen seien.

Ist eine solche Kritik zugestanden, so kann sie durch nichts aufgehalten werden, sich auszuleben und alle Briefe als Produkte einer unter dem Namen Pauli gehenden Schule begreifen zu wollen.

Der Tübinger behauptet, die Korintherbriefe und der Epheserbrief könnten nicht von derselben Hand herrühren. Aber die Unterschiede zwischen den ersteren und dem Galaterbrief sind in ihrer Art kaum minder groß, wenn man bedenkt, daß die leidenschaftliche Gesetzeskontroverse, die den einen erfüllt, in den andern mit keinem Wort erwähnt wird. Die Schreiben an die Römer und Galater andererseits behandeln streckenweise dieselben Gegenstände, indem sie sich über Sünde, Gesetz und Rechtfertigung aus dem Glauben äußern. Trotzdem sind sie weit davon entfernt, sich zu decken. Bei aller Gemeinsamkeit der Grundanschauung weisen sie merkwürdige Unterschiede in den Einzelheiten auf. Ist es demnach so unzweifelhaft sicher, daß die vier Hauptschreiben aus einer Feder geflossen sind?

Ist es gewiß, daß sie von Paulus sind? Genau besehen, stützt sich Baurs Annahme nur auf die Ueberlieferung, die er für die andern Briefe außer Kraft setzt. Darf er dann aus ihr so große Zuversicht für die Hauptbriefe schöpfen? Seinen eigenen Prinzipien zufolge müßte er sich gezwungen fühlen, auch hier „positive Kritik" zu üben und dürfte sie als paulinisch erst ansehen, wenn bewiesen wäre, daß sie wirklich dem Urchristentum angehören und den historischen Heidenapostel zum Verfasser haben.

So natürlich, wie sie dem Unbefangenen scheint, ist die Annahme der Echtheit der vier Hauptbriefe bei weitem nicht. Die Apostelgeschichte weiß von keiner Schriftstellerei des Heidenapostels. Von seinen Briefen erfahren wir erst durch Clemens Romanus, Ignatius und die Gnostiker. Justin und die übrige altchristliche Literatur schweigen über seine Werke. Gehört der erste Clemensbrief nicht mehr dem ersten Jahrhundert an, so sind die Briefe erst im zweiten bezeugt. Sind die Ignatianen unecht, so ist Marcion, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, der erste Zeuge für ein wirkliches Corpus paulinum!

Die Situation ist für den, der den Beweis für die gewöhnliche

Anschauung antreten muß, nichts weniger als günstig. Der äußeren Bezeugung nach ist die Annahme, daß die Briefe im Schoße der Gnosis entstanden und von dieser erstmalig als paulinisch ausgegeben worden seien, kaum schwerer durchzuführen.

Ueberdies hat ja Baur der Meinung, die ihm gefährlich werden kann, schon mehr zugegeben, als er ahnt. Er behauptet, der Paulinismus stelle eine Hellenisierung des Evangeliums dar. Ist es wahrscheinlich, daß ein einzelner Mensch des Urchristentums, alsbald nach dem Tode Jesu, diese Tat vollbracht habe? Die Analogien der Geschichte sprechen einstimmig dafür, daß derartige Entwicklungen allmählich einsetzen und sich erst in zwei oder drei Generationen vollenden. Also wäre es an sich viel wahrscheinlicher, daß der Paulinismus die Arbeit einer das Christentum mit dem Griechentum aussöhnenden Schule darstellte. Jedenfalls muß, wer ihn als hellenisch anspricht, sich der Schwierigkeit bewußt werden, ihn gleichzeitig als dem ältesten Urchristentum angehörig zu begreifen, und hat diese Annahme nicht mehr als etwas Selbstverständliches, sondern als etwas erst zu Beweisendes anzusehen.

Diese theoretischen Ueberlegungen über das Fundament der baurschen und nachbaurschen Forschung sind an sich so natürlich, daß sie in der Theologie früher oder später auftauchen mußten. An einem bestimmten Punkte hatte der Tübinger mit der voraussetzungslosen Kritik innegehalten und dem Wissen den historischen Glauben untergeschoben. Dabei hatte er einem Triebe der Vorsicht gehorcht. Diejenigen, die auf der Straße des Fragens und Ergründens weiter gingen, gelangten, die einen mit Lust, die andern mit Entsetzen dazu, alle Briefe für unecht zu erklären.

Den Reigen eröffnet Bruno Bauer, um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, mit seiner Kritik der paulinischen Briefe[1]).

1) Bruno Bauer. „Die Apostelgeschichte." 1850; 143 S. Die Apostelgeschichte wird als ein Werk der „freien Reflexion" erwiesen, an dem nacheinander mehrere Hände beschäftigt waren.

„Kritik der paulinischen Briefe." Erste Abt. „Der Ursprung des Galaterbriefes" (1850; 74 S.). Zweite Abt. „Der Ursprung des ersten Korintherbriefes" (1851: 76 S.). Dritte Abt. „I Kor.; Röm.; Pastoralbr.; Thessalonicherbr.; Eph. und Kol.; Philip." (1852; 129 S.). Der größere Teil der Briefe ist erst nach der Apostelgeschichte verfaßt. Sicherlich ist der Galaterbrief nach ihr geschrieben. Der erste Korintherbrief ist vor ihr entstanden und hat wohl die Quellen mit ihr gemeinsam.

Der erste, der einen der Hauptbriefe anzugreifen wagte, war Edward Evanson. Er hält neben den Schreiben an die Hebräer, Kolosser und Epheser auch das an die Römer gerichtete für unecht. „The dissonance of the four generally received evangelists and the evidence of their respective authenticity.

Dieses Werk steht nicht auf der Höhe seiner Kritik der Evangelien[1]). Die Einwände, die gegen Baur zu machen sind, werden nicht klar entwickelt und nur unvollständig beigebracht. Inwiefern der Paulinismus als das Werk einer griechischen Richtung innerhalb des Christentums aufzufassen sei, wird nicht begreiflich gemacht.

Ueberdies kompliziert sich Bauer die Aufgabe noch dadurch, daß er nicht nur die Lehre des Heidenapostels, sondern das Christentum überhaupt als eine Schöpfung des griechischen Geistes ansehen will. Den Nachweis versucht er erst fünfundzwanzig Jahre nach dem Erscheinen der Kritik der paulinischen Briefe in dem verworrenen Werke „Christus und die Caesaren" [2]).

Nicht Palästina, führt er aus, sondern Rom und Alexandria haben das Christentum hervorgebracht. Palästina gab nur den Rahmen zum Entstehungsbilde ab, das der Urevangelist von der von Seneca und seinen Gesinnungsgenossen ausgegangenen Bewegung zu schaffen unternahm. Ob es einen Jesus und einen Paulus gegeben hat, mag dahingestellt bleiben. Sicher ist jedenfalls, daß der eine nicht gesagt hat, was ihm die Evangelien in den Mund legen, und der andere nicht als der Verfasser der Briefe anzusehen ist.

Die „Gemeinde" entstand unter den Geknechteten, den Sklaven und Juden der großen Städte. Sie schlossen sich zu Vereinen zusammen, schufen und unterhielten die Sehnsucht nach dem Ende dieser Dinge, bildeten die platonisch-stoischen Gedanken Senecas zu den Worten der Bergpredigt weiter und erdachten sich ihren Heros Christus. „Das Gemüt des neuen Gebildes kam vom Westen, das Knochengerüst lieferte das Judentum."

Mit dem Judentum war eine Richtung auf Satzungen gegeben. Im flavischen Zeitalter schloß die griechische Weisheit einen Bund mit dem Gesetz. Dieser Bewegung trat die freiheitliche Gnosis entgegen. In den letzten Jahren Hadrians und in der ersten Hälfte der Regie-

---

1792; ins Holländische übertragen 1796. Mitgeteilt nach van Manen „Die Unechtheit des Römerbriefes" S. 2. Siehe dazu auch R. Steck „Der Galaterbrief" S. 2. Genauere Angaben über das, wie es scheint, seltene Buch wären erwünscht. Ob ihm eine große wissenschaftliche Bedeutung zukommt, bleibt fraglich.

1) Siehe A. Schweitzer. „Von Reimarus zu Wrede." Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906; 418 S.) S. 137—159.

2) Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum." 1877. 387 S.

Was die des langen und breiten erzählten Geschichten vom römischen Hof mit der Entstehung des Christentums zu tun haben, ist wohl keinem Leser je klar geworden. Bei der Wiedergabe des Inhalts bleibt man immer im Ungewissen, ob die Meinung des Verfassers richtig getroffen ist.

rung Marc Aurels kam es zur Entscheidung. Soweit die Fehde literarisch ausgefochten wurde, liegt sie in den paulinischen Schreiben und der Apostelgeschichte vor. Der Galaterbrief ist als letzter „auf dem Höhepunkt des Streites" entstanden und ist gegen die gleichzeitig geschriebene Apostelgeschichte gerichtet.

„Die Gestalt dieses Streiters für eine universelle Gemeinde und für Freiheit von der Satzung" muß der Gemeinde schon gegeben gewesen sein. Das Neue ist nur, daß sich an seinen Namen eine Briefliteratur knüpft, „welche etwa vierzig Jahre hindurch eine Reihe tätiger und geistvoller Männer beschäftigte".

In der Apostelgeschichte wird Paulus dem Petrus, dem Vertreter des jüdisch-römisch Hierarchischen, neben- und untergeordnet. Darin spiegelt sich der Ausgang des Kampfes ab. Das Freiheitliche unterlag; im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts wurde der Katholizismus Herr der Gemeinde.

Bauer wurde nicht beachtet. Er hat es zum Teil selbst verschuldet. Die Gehässigkeit und Lässigkeit seiner Darstellung, die Widersprüche, in die er sich verwickelt, das Phantastische, das er allzu frei walten läßt, machten es den wenigen, die ihn lasen, unmöglich, ihn als wissenschaftlich anzuerkennen.

In den Einzelbeobachtungen und gewissen hingeworfenen Gedanken steckt aber ein kritisches Empfinden, das in seiner Art großartig ist[1]).

Nachdem sie ihn mit einigen bösen Worten abgetan hatten, war den Tübingern und ihren Nachfolgern eine an die dreißig Jahre währende Ruhezeit vor radikalen Geistern gegönnt. Da erschien Bauer als Nero redivivus im friedlichen Holland.

In der kritischen Einleitung zu einer Studie über die Bergpredigt nahm Allard Pierson die ältesten Zeugen über die Existenz des Christentums vor und warf dabei die Frage auf, ob die Geschichtlichkeit der paulinischen Hauptbriefe so über allem Zweifel erhaben sei, daß sie unbefangen als Urkunden aus der ersten Zeit des neuen Glaubens gewertet werden könnten[2]).

Anno 1886 ließ er im Verein mit dem Philologen Samuel Adrian Naber die „Verisimilia" erscheinen. Das Buch war nicht geeignet,

---

1) Ein popularisierender Epigone Bauers ist Albert Kalthoff. („Die Entstehung des Christentums." 1904; 155 S.). Zur paulinischen Forschung hat er weder in Frage noch in Antwort etwas beigetragen.

2) Allard Pierson. „De Bergrede en andere synoptische Fragmenten." 1878: 260 S. Ueber Paulus S. 98—112. Mit der Bezweiflung der Briefe verbindet der Verfasser die der Evangelien und fragt sich, ob das Christentum, wie sie es darstellen, von einem historischen Jesus begründet worden sein könne.

tiefen Eindruck zu machen. Dazu war es zu sehr als geistreicher Essay gehalten. Die beiden Freunde taten sich zusammen, um den neutestamentlichen Exegeten zu zeigen, wie viel sie in den Briefen an die Thessalonicher, Galater, Korinther und Römer unerklärt gelassen und wie viele Fragen, Unzusammenhänge und Widersprüche sich auftun, wenn man diese Schreiben ohne vorgefaßte Meinung liest [1]).

Statt den Problemen weiter nachzugehen und ein peinliches Verhör mit der paulinischen Forschung anzustellen, deuten die Verfasser aber alsbald eine ihnen möglich scheinende Lösung an. Sie wollen entdeckt haben, daß die Unstimmigkeiten in der Hauptsache auf das Vorhandensein zweier ineinandergearbeiteter Gedankenschichten zurückgehen. Die eine trägt schroff antijüdischen Charakter; die andere enthält mehr mild versöhnliche Gedanken.

Nimmt man an, so führen sie aus, daß das Christentum seinem wahren Ursprung nach anfänglich eine gesetzesfreie, auf den Messias ausschauende jüdische Sekte war, so stellen die antinomistischen Abschnitte der Briefe Dokumente aus jener Zeit dar. Die jetzige Form haben die Schreiben dadurch erhalten, daß ein späterer „Kirchenmann" — die Verfasser nennen ihn Paulus episcopus und urteilen, daß er zu dem Paulus der Apostelgeschichte Modell gestanden haben könnte — die zweite, mildere Gedankenreihe in die erste einarbeitete.

---

1) A. Pierson und S. A. Naber. „Verisimilia. Laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt." 1886. 295 S.

Es handelt sich um eine fortlaufende Analyse der Briefe, bei der sehr interessante Fragen aufgeworfen werden. Warum wird nichts vom irdischen Leben Jesu berichtet? Warum findet sich von der Wirkung der Gedanken dieses Paulus keine Spur in der Geschichte? Geben die einzelnen von ihm berichteten Eigenschaften und Handlungen einen auch nur einigermaßen begreiflichen Charakter?

Die Verfasser nehmen an, daß die jüdische Bewegung, welche zum „Christentum" führte, es anfangs nur mit dem Messiasglauben allgemein zu tun gehabt habe. Erst später, durch Vermengung von griechischen Mythen mit Jesaias 53, sei dann der Glaube aufgekommen, der Erwartete sei schon einmal dagewesen und durch Tod und Auferstehung hindurchgegangen.

Der Analyse der Paulusbriefe folgen Abhandlungen über den Paulus der Apostelgeschichte und einzelne Kapitel des vierten Evangeliums. Den Beschluß bildet ein Aufsatz über die sukzessive Entstehung der Christusvorstellung des Neuen Testaments.

Die Theorie, daß das Christentum sich aus einer schon bestehenden jüdischen Bewegung entwickelt habe, vertritt auch M. Friedländer in seinem populären und unbedeutenden Werkchen „Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt". Ein Beitrag zur Entstehung des Christentums (1897; 74 S.). Die Gegensätze zwischen einer konservativen und einer gesetzesfreien Richtung, die in der ersten Gemeinde zutage treten, sollen sich schon im Judentum, aus welchem das Christentum hervorging, bemerkbar gemacht haben.

Als Pierson und Naber diese Hypothese in die Welt setzten, war A. D. Loman gerade mit den Quaestiones paulinae, die er in der „Theologisch Tijdschrift" von 1882—1886 aufwarf, zu Ende gekommen[1]). Der Kampf wurde ernst.

Loman beschränkt sich auf die argumenta externa und will nur untersuchen, inwieweit sich die Annahme, daß der urchristliche Apostel diese Briefe geschrieben habe, aus den alten Zeugnissen erweisen oder nicht erweisen läßt. Sein Entscheid fällt negativ aus.

Aber seine kühlen und doch so wunderbar lebendig geschriebenen Untersuchungen reißen zwei andere Geister aus der Sicherheit heraus und zwingen sie, an dem Zerstörungswerk weiter zu arbeiten. Steck[2]) und van Manen[3]) unternehmen es, die argumenta externa zu er-

---

1) A. D. Loman. „Quaestiones Paulinae." Theologisch Tijdschrift. 1882. S. 141—185; 302—328; 452—487. 1883. S. 14—51. 1886. S. 42—113. Holländisch geschrieben.

In den Prolegomena berichtet er über den ersten Eindruck, den er von Bauers Kritik der paulinischen Briefe davontrug. „Met een „apage satana!" neemt gij van dezen antipathischen criticus afscheid, vast besloten om in het vervolg geen notitie van hem te nemen."

Die Untersuchung verläuft so, daß er zuerst die Frage des Verhältnisses der Apostelgeschichte zum Galaterbrief behandelt, sodann von den „notwendigen Beweisen" für die Echtheit dieses Schreibens redet, um nachher, im zweiten Hauptstück (1886), die Zeugnisse aus der Literatur und Geschichte des Canons zu prüfen.

2) Rudolf Steck. „Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen". 1888; 386 S. Die Untersuchung des Galaterbriefes geht nur bis S. 151. Die weiteren Kapitel behandeln die Aufeinanderfolge der Hauptschreiben, das Verhältnis Pauli zu den Evangelien, die sich in den Briefen findenden Zitate aus dem Alten Testament, die Beziehungen zu Philo und Seneca, die Merkmale späterer Abfassungszeit, die äußeren Zeugnisse aus dem Neuen Testament und der altchristlichen Literatur. Zum Schluß wird eine Hypothese der Entstehung und Entwicklung des Paulinismus skizziert.

Die Geschichte seiner Bekehrung zur holländischen Ketzerei erzählt der Verfasser im Vorwort. Er verhielt sich zunächst ablehnend zu Loman. Als er aber den Galaterbrief mehrmals in Vorlesungen behandelte, bemerkte er zu seiner Bestürzung, daß er bei der Behauptung der Unechtheit anlangte.

Mit Pierson, Loman und Steck setzt sich auseinander J. M. S. Baljon. „Exegetisch-kritische Verhandeling over den Brief van Paulus aan de Galatiërs." (1889; 424 S.).

3) W. C. van Manen. „Paulus". Drei Bände. I. De Handelingen der Apostelen (1890; 204 S.); II. De Brief aan de Romeinen (1891; 306 S.); III. De Brieven aan de Korinthiërs (1896; 324 S.).

Davon deutsch (von G. Schläger) „Die Unechtheit des Römerbriefes." 1906; 277 S.

Den Weg, auf dem er zur Verwerfung der Paulinen kam, schildert van Manen S. 9—11.

gänzen, die argumenta interna durch eine Analyse der Briefe beizubringen und eine ausgeführte Hypothese über die Entstehung der paulinischen Literatur aufzustellen.

An äußeren Erwägungen bringen die drei Forscher miteinander folgendes vor.

Die Apostelgeschichte, führen sie aus, weiß nichts von einer Schriftstellerei des Paulus. Sie berichtet auch nichts von den Kämpfen, die durch diese Briefe, wenn man ihrem Selbstzeugnis glauben will, hervorgerufen sein sollen.

Wenn die Tübinger das Axiom aufstellten, daß die Apostelgeschichte weniger glaubwürdig sei als die Briefe, so machten sie sich die Sache leicht. Gewichtige Argumente sprechen für das Gegenteil. Daß mit dem Augenblick, wo die Heidenmission in Angriff genommen wurde, die Frage der Gesetzesbeobachtung auftauchen mußte, ist klar. Am natürlichsten war es, wenn sie rein praktisch zur Diskussion gestellt und dahin formuliert wurde, wieviel die Heidenchristen von den Geboten übernehmen müßten, damit die Gläubigen aus dem Judentum mit ihnen Tischgemeinschaft halten und zusammenleben könnten.

Diese Fragestellung setzt die Apostelgeschichte voraus und teilt, in dem Bericht vom sogenannten Apostelkonvent, einen diesbezüglichen Bescheid mit.

Der Brief an die Galater hingegen behauptet, daß damals die Frage der Geltung des Gesetzes an sich aufgerollt worden sei und daß Paulus und die Urapostel sich dahin geeinigt haben sollen, die Missionsgebiete in heidnische und jüdische zu teilen. Auf die vor allem notwendige Schaffung eines modus vivendi in gemischten Gemeinden wird nicht eingegangen. Diese Darstellung ist viel unnatürlicher als die andere.

Nicht anders steht es mit dem beiderseitig gezeichneten Bilde Pauli. In der Apostelgeschichte ist alles einfach und klar. Der Apostel erscheint zuerst mehr als Gehilfe des Barnabas, macht sich nachher selbständig und steht den Uraposteln durch die Macht seiner Persönlichkeit frei, aber nicht feindlich, gegenüber.

In den Briefen hingegen ist alles unbegreiflich. Es wird Wert darauf gelegt, daß der Heidenapostel nach seiner Bekehrung mit der Urgemeinde und den Uraposteln nicht zusammenkommt, von der Lehrüberlieferung über Jesus auch nicht das geringste übernimmt und sein Evangelium ausschließlich aus der Offenbarung bezieht.

Die Angaben über die äußeren Tatsachen seines Lebens sind überaus verworren. Nach seiner Bekehrung soll er sich zunächst drei Jahre in „Arabien" aufgehalten haben und dann nach Damaskus gegangen

sein, um von hier aus, drei Jahre nach der Bekehrung, der Gemeinde in Jerusalem seine „Anstandsvisite" zu machen, wobei er aber nur Petrus und Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen haben will. Nachher habe er sich vierzehn Jahre in Syrien und Cilicien aufgehalten.

Wer kann sich von den in den Briefen vorausgesetzten Reisen, wer von dem Verhältnis Pauli zu seinen Gemeinden ein Bild machen? Wer vermag den hier zutage tretenden Charakter zu verstehen? Bald ist der Apostel radikal, bald konservativ; bald tapfer, bald verzagt; in kleinen Dingen fest, in großen schwächlich nachgebend; einmal heftig, dann wieder mild; in allem voller Unklarheiten und Widersprüche.

Weit davon Glauben zu erwecken, schaffen die Angaben der Briefe über den Heidenapostel, durch das ihnen anhaftende Uneinheitliche, Schwierigkeiten über Schwierigkeiten und Zweifel über Zweifel, sobald man es nur wagt, sie unvoreingenommen zu lesen. Einerseits scheint es, als ob eine gewisse Tendenz, ihn in Gegensatz zu den Uraposteln zu bringen, das Ganze beherrsche, während andererseits hinwiederum die Züge ohne Rücksicht auf ein einheitliches, psychologisch begreifbares Bild zusammengetragen werden.

Die natürlichste Annahme ist also die, daß die Apostelgeschichte das geschichtlich Ursprüngliche vertritt und daß in den Briefen von ein und derselben Tendenz aus, aber von verschiedenen Händen, ein Phantasiebild entworfen wird.

Die nicht gerade glänzende Bezeugung einer paulinischen Briefsammlung in der alten Literatur wird von den Radikalen noch weiter entwertet. Die Ignatianen werden — wie bei den Tübingern — als unecht angesehen. Den ersten Clemensbrief versuchen sie aus der Zeit Domitians in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinabzudrücken[1]). Dies zugestanden, bleibt als erste Bezeugung der Briefe die durch Marcion gegebene. Was steht also der Annahme entgegen, daß sie in gnostischen Kreisen geschaffen und nachher der Kirche aufgedrungen wurden? Dazu würde auch stimmen, daß der zweite Petrusbrief, der als einziger im Neuen Testament die Schriftstellerei des Paulus erwähnt und sicherlich in die Zeit der Kämpfe mit der Gnosis gehört, sie etwas als ein Danaergeschenk bewertet[2]).

---

1) Der erste Clemensbrief erwähnt (47, 2) „den Brief des seligen Paulus" an die Korinther, bietet eine wörtliche Entlehnung aus dem Römerbrief (I Clem. 35, 5 = Lasterkatalog aus Röm. 1, 29—32) und zeigt auch sonst des öfteren Abhängigkeit von den Hauptbriefen.

Der ausführliche Versuch, die Datierung zu ändern, bei Steck S. 294—310.

2) II Petr. 3, 15—17 . . . . „und achtet die Langmut des Herrn für Heil,

In jedem Falle ist die Bezeugung der Paulinen, infolge des Schweigens Justins, des Hirten des Hermas, der Didache und des Barnabasbriefes keine bessere als die der johanneischen Literatur[1]).

Großer Wert wird darauf gelegt, daß die Briefe bei den Gnostikern kürzer waren als in der Kirche, wie aus der Abrechnung, die Tertullian mit Marcion abhält, ersichtlich wird[2]). Läßt sich diese Textgestalt rekonstruieren und als die bessere dartun, so ist damit erwiesen, daß die Schreiben aus den Händen der Gnosis in die der Kirche übergingen und dabei eine tendenziöse Erweiterung erfuhren.

In dieser Hoffnung stellt van Manen, anno 1887, den marcionitischen Text des Galaterbriefs wieder her[3]). Für die übrigen Briefe verzichtet er auf das Unternehmen, da Tertullians Angaben dafür nicht ausreichen.

Das Verhör der argumenta interna gestaltet sich folgendermaßen. Die Ultra-Tübinger analysieren die einzelnen Briefe und verweisen auf alle Schwierigkeiten, die in der Exegese auftreten. Triumphierend stellen sie fest, daß sich so und so viele Fugen und Risse zwischen einzelnen Versen und Abschnitten auftun, daß eine ethisch-mystische Lehre neben dem juridischen Dogma von der Rechtfertigung einhergeht, daß die Anschauung über das Gesetz merkwürdigen Schwankungen unterworfen ist und daß es nicht gelingen will, die einzelnen Stücke der Briefe an

---

wie auch unser geliebter Bruder Paulus, nach der ihm verliehenen Weisheit an euch geschrieben hat, ebenso wie in allen seinen Briefen, da er von diesen Dingen redet, worin wohl einiges schwerverständliche vorkommt, was die Ungelehrten und Unbefestigten verdrehen wie auch die übrigen Schriften, zu ihrem eigenen Verderben." (Nach Weizsäckers Uebersetzung.)

1) Das Rätsel bei Justin besteht darin, daß er paulinische Wendungen bringt, die Briefe also zu kennen scheint, ihren Verfasser aber nie erwähnt. Nach Steck soll dieses Schweigen in dem Umstand begründet liegen, daß die Briefe für den Verfasser der Apologie und des Dialogs literarische Erscheinungen, aber „noch keine kirchlichen Bücher" sind.

Die Didache, der Hirte des Hermas und der Barnabasbrief zeigen keine sichere Bekanntschaft mit den Paulinen.

2) Tertullian (Adversus Marcionem; Buch V) nimmt die Briefe Pauli durch, wie sie Marcion in den für uns verlorenen „Antithesen" benutzte.

3) Theologisch Tijdschrift. 1887; S. 382 - 533. „Marcions Brief van Paulus aan de Galatiërs". Der so gewonnene Text wird auf S. 528—533 geboten.

Van Manen will auch annehmen, daß sich altkirchliche Zeugen für eine kürzere Fassung des Römerbriefs finden lassen sollen. Siehe „Die Unechtheit des Römerbriefs" S. 94—100.

Eine Rekonstruktion des Marcionteхtes des Galaterbriefs unternahm schon Adolf Hilgenfeld. „Der Galaterbrief". 1852; 239 S. S. 218—234. Er urteilt, daß es sich nicht um die ursprüngliche, sondern um eine verstümmelte Form handle.

die Römer und Korinther aneinanderzuschweißen, die richtige Adresse des Galaterbriefes — ob er an die Landschaft oder die Provinz geht — ausfindig zu machen, zu entscheiden, ob der Römerbrief judenchristliche oder heidenchristliche Leser voraussetzt und was dergleichen Fragen mehr sind.

Nun kommt es darauf an, in den Schwierigkeiten, Unzusammenhängen und Widersprüchen System zu entdecken. Steck und van Manen behaupten es aufzeigen zu können.

Was die Briefe über Bekehrung, Leben und Wirken Pauli berichten, ist, ihnen zufolge, der Apostelgeschichte gegenüber nicht als etwas Aelteres und Ursprüngliches zu beurteilen, sondern setzt Nachrichten voraus, die sich mit dem dort Berichteten entweder decken oder auf eine gemeinsame, ältere Quelle hinweisen. Das von der Apostelgeschichte gebotene Material wird in den Briefen tendenziös verarbeitet.

Auch ein geschriebenes Evangelium wird vorausgesetzt. Was die Schreiben überhaupt von Anklängen an Herrenworten bieten und was die Korintherbriefe insbesondere von Einsetzung des Abendmahls und Auferstehung Jesu Christi zu berichten wissen, soll den Eindruck erwecken, aus Lukas oder einem ihm zugrunde liegenden älteren Evangelium geschöpft zu sein. Steck und van Manen wollen sogar annehmen, daß in Röm. 2, 16 und 16, 25 mit den Worten „meinem Evangelium gemäß" auf ein geschriebenes Evangelium verwiesen werde, wie ja auch schon die Kirchenväter urteilten.

Daß die vier Hauptschreiben miteinander nicht von derselben Hand stammen können, soll durch die Unterschiede, die sich zwischen ihnen auftun, gegeben sein. Noch mehr. Auch die Reihenfolge, in der sie verfaßt wurden, glaubt man erkennen zu können. Sie deckt sich nicht mit der gewöhnlich angenommenen, insofern als der Brief an die Galater nicht vor die an die Korinther und Römer zu stehen kommt, sondern die Reihe beschließt. Steck versucht, im Detail nachzuweisen, daß er nach dem Römerbrief geschrieben sei und diesen voraussetze. Wo sich im Galaterbrief, behauptet er, Risse und Unklarheiten auftun, gibt ein Blick auf den Römerbrief allemal den gewünschten Aufschluß. Je stärker der Gegensatz zum Gesetz zum Ausdruck kommt, desto später soll das betreffende Schreiben in der Entwicklungsreihe der paulinischen Schriften anzusetzen sein.

Weiter kommt es den Ultra-Tübingern darauf an, Kriterien zu finden, nach denen verschiedene Schichten in den großen Briefen selbst angenommen werden können. Sie wollen die Korintherbriefe als Bruchstücke paulinischer Literatur begreifen, die nach und nach zu Briefen vereinigt wurden. Hinsichtlich des Schreibens an die Römer behauptet

van Manen, daß es ursprünglich in der Hauptsache aus den Kapiteln 1—8 bestanden habe und erst nach und nach zu seiner jetzigen Gestalt erweitert worden sei[1]).

Es soll also feststehen, daß eine Reihe von Händen an den Briefen beschäftigt waren und daß die sich verschärfende antijüdische Tendenz die Richtung angibt, in der sich die Bestrebungen der Pauliner bewegten.

Steck und van Manen nehmen an, daß das in den Schreiben vertretene Evangelium griechischer Art sei. Sie glauben darzutun, daß die Pauliner hauptsächlich durch Philo und Seneca beeinflußt sind und wollen den Paulinismus als einen „Versuch zur Vergeistigung des ältesten Christentums" begreifen.

Seinem Wesen nach soll er der Gnosis angehören, insofern als er die „Autorität der Ueberlieferung" bei Seite setzt, alle Erkenntnis geschichtslos aus der Offenbarung des Geistes herleitet und sich als ein System darstellt. Als Griechisch-Gnostisch soll auch die von den Briefen vertretene Vergöttlichung Jesu Christi anzusprechen sein.

Durch diese Beobachtungen werden Steck und van Manen zu der entscheidenden Erwägung über „Raum und Zeit" gedrängt.

Konnte eine derartige Christologie wenige Jahre nach dem Tode des historischen Jesus aufkommen? Ist der schroffe Antijudaismus im Urchristentum verständlich? Sind griechisch-gnostische Gedanken für die erste Generation anzunehmen?

Sie verneinen diese Möglichkeiten und wollen für die vorliegende Umbildung eine längere Zeit dauernde Entwicklung in Anspruch nehmen. Also kann der historische Paulus, wenn es einen solchen gegeben hat, was als fast sicher anzunehmen ist, nicht der Schöpfer des Paulinismus der Briefe sein.

Wie ist dann die Entstehung der Schreiben und der Lehre zu erklären?

Auf Grund der Beobachtungen an den Texten und der Erwägungen

1) Auch der aus Kap. 1—8 bestehende Brief ist, nach van Manen, nicht aus einem Guß, wie aus dem komplizierten Einleitungsgruß, dem abwechselnden Gebrauch von Jesus Christus und Christus Jesus und andern Besonderheiten ersichtlich werden soll. Eine oder mehrere „Abhandlungen" — über „die Rechtfertigung aus dem Glauben, über den gleichen Wert des Evangeliums für Juden und Heiden, über die Bedeutung des Gesetzes, über den Sinn, in dem die Gläubigen Abraham ihren Vater nennen dürfen, wenn sie auch nicht durch die Geburt zu seiner Nachkommenschaft gehören" — können dem längeren Schreiben zugrunde gelegen haben. Den Beschluß bildete wahrscheinlich der Abschnitt Röm. 15, 14—33. Nachher wurden die Aufsätze, die in Kap. 9—11, 12—14 und 15—16 vorliegen, eingearbeitet. Der Brief soll mehrere aufeinanderfolgende Redaktionen erlebt haben.

über „Raum und Zeit" entwerfen die Ultra-Tübinger folgende Hypothese.

Das Urchristentum, nehmen sie an, blieb zunächst jüdisch. Aber mit der Zeit, als es sich außerhalb Palästinas ausbreitete, traten zwei Richtungen in ihm auf. Die eine schritt infolge der Berührung mit den Heiden und wohl auf Grund des Untergangs des nationalen jüdischen Staates dazu fort, dem Gesetz immer geringere Bedeutung beizumessen; die andere vertrat den älteren Standpunkt.

Im allgemeinen vollzog sich die durch den Einfluß der griechisch-römischen Gedanken gegebene Entwicklung kampflos. Ihr Ziel war der „Katholizismus", wie er etwa in Justin zutage tritt.

Innerhalb der „Gnosis" aber kam eine Richtung auf, die die Frage des Verhältnisses zu Judentum und Gesetz mit prinzipieller Schärfe stellte und zur Entscheidung zu bringen suchte.

Irgendwo — vielleicht in der römischen Gemeinde, vielleicht an mehreren Orten zugleich —, wo Gnostiker und Vertreter der alten Richtung aufeinanderstießen, kam der Kampf zum Ausbruch. Die ersteren fochten ihn literarisch aus, indem sie die Kontroverse durch eine eigens dazu geschaffene Briefliteratur in das Urchristentum zurückdatierten.

Im Verlauf des Kampfes spitzten sich die Gegensätze immer weiter zu. Den Höhepunkt bezeichnet der Brief an die Galater. Hier versucht ein Gnostiker mit Benutzung der bereits vorliegenden paulinischen Literatur und in besonderer Anlehnung an den Römerbrief, den Standpunkt des freigesinnten Heidenchristentums gegen das, wie es scheint, „vordringliche Judenchristentum" zu verteidigen. Mit der „vollen Wucht des überlegenen Geistes" geißelt er die Tendenzen einer Zeit, die das Christentum wieder jüdisch machen will[1]).

Die Gestalt eines Sendschreibens an die Galater wurde dem Brief nach der Vermutung Stecks gegeben, „weil die Literaturgattung der Apostelbriefe nun einmal vorhanden war; und da die Gemeinden von Rom und Korinth bereits ihre Briefe erhalten hatten, so bot sich die aus der ersten Missionsreise der Apostelgeschichte bekannte galatische Provinz als der passende Schauplatz dar, indem dort der Apostel von den Verfolgungen der Juden zuerst zu leiden gehabt hatte. Da der Galaterbrief den drei andern Hauptbriefen sich anschloß, und bereits der Römerbrief seine historische Situation in dem letzten Aufenthalt des Apostels in Korinth, kurz vor seiner Gefangennahme in Jerusalem gewählt hatte, so ergab sich die Zeit der römischen Gefangenschaft als

1) Steck. S. 148 ff.

äußere Voraussetzung des Schreibens. In seiner Gefangenschaft erhält Paulus Nachricht von dem drohenden und teilweise bereits eingetretenen Abfall der galatischen Gemeinden von seinem Evangelium und, schon im Begriff mit der Erde abzuschließen, richtet er diesen Brief als lautersten Ausdruck seines Geistes und seiner Meinung an die irre gewordenen Gemeinden . . . . ."

Entstanden sind die Hauptbriefe etwa in den Jahren 120—140. Die Stücke, aus denen sie zusammengearbeitet sind, können zehn oder zwanzig Jahre älter sein; eine letzte Redaktion hat vielleicht erst nach 140 stattgefunden.

Warum die Richtung, die diese Literatur schuf, sich gerade den Paulus als Patron ersah, soll nach van Manen nicht zu erklären sein. Er nimmt an, daß der historische Apostel mit dem Paulinismus ebensowenig zu tun habe wie Johannes, der Jünger Jesu, mit der Theologie des vierten Evangeliums. Steck hingegen will die historische Berechtigung dieser Rückbeziehung gelten lassen. Ihm steht fest, daß Paulus als erster den „Heiden das Tor zum christlichen Heil weit und frei" auftat. Die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit muß also irgendwie schon zu seiner Verkündigung gehört haben. Nur die streng systematische und antijüdisch zugespitzte Durchbildung der Lehre ist von der späteren Schule hinzugeliefert worden.

Steck ist also hier, wie auch in andern Punkten, etwas konservativer und weniger „kritisch" als van Manen. Jedoch machen sich die Unterschiede neben den gemeinsam vertretenen Anschauungen nicht stark bemerkbar.

Die nachbaursche Theologie hatte Bauer ignoriert. Mit denen, die sein Werk wieder aufnahmen, wäre sie am liebsten in derselben Weise verfahren. Da dies nicht anging, und mit Reden über „abenteuerliche Hypothesen" und „tollkühne Kritiker" zuletzt doch nicht alles getan war, mußten die großen und kleinen Autoritäten sich notgedrungen auf eine Widerlegung einlassen, die sie klüglich auf das Notwendigste und Leichteste beschränkten.

Die Verhandlungen wurden hauptsächlich in Zeitschriften geführt. Eine gegnerische Schrift, die der Bedeutung der Arbeiten Lomans, Stecks und van Manens auch nur einigermaßen entsprochen hätte, erschien nicht[1]).

1) Ueber die Verhandlungen bis zum Jahre 1888 referiert Steck in der Einleitung seines Werkes. Die Akten der folgenden Jahre finden sich bei van Manen. An der Spitze der wissenschaftlichen Gegenbewegung in Holland stand J. H. Scholten. Seine Schrift „Historisch-Critische Bijdragen naar Aanleiding van de nieuweste Hypothese aangaande Jesus en den Paulus der vier Hoofd-

Was ist widerlegbar?

Auf dem Gebiete der Argumenta externa, der Hauptposition der Umstürzler, liegen die Verhältnisse nicht so günstig, wie es Loman darstellen möchte. Die Verlegung des ersten Clemensbriefes in die Mitte des zweiten Jahrhunderts ist nicht möglich[1]). Daß Justin Paulus kennt und benutzt, ihn aber nicht nennt, ist nicht dadurch erklärt, daß angenommen wird, seine Schriften hätten ihm noch nicht als kirchlich gegolten[2]). Der durch van Manen rekonstruierte marcionitische Text des Galaterbriefes ist nicht besser, sondern schlechter als der canonische[3]). Sind die Ignatianen, was jetzt wohl allgemein zugegeben ist, echt, so stellt sich die Bezeugung der Paulinen erheblich besser als früher angenommen wurde. Daß die Apostelgeschichte über die literarische Tätigkeit des Heidenapostels schweigt, ist höchstens als argumentum e silentio zu bewerten; nicht anders steht es mit der Tatsache, daß sie von Kämpfen zwischen ihm und seinen Gemeinden

brieven" (1882; 118 S.) ist gegen Lomans Argumente gerichtet.

Aus der deutschen Literatur sind zu nennen:

G. Heinrici. „Die Forschungen über die paulinischen Briefe: ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben." Vorträge der theolog. Konferenz zu Gießen 1886; S. 69—120.

Wilhelm Brückner. „Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfaßt sind." 1890; 306 S. Gekrönte Bearbeitung einer dahin gehenden Preisfrage der Teylerschen Gesellschaft zu Haarlem. Ueber die chronologische Folge der vier Hauptbriefe: S. 174—203.

Carl Clemen. „Die Chronologie der paulinischen Briefe." 1893. 292 S.

Von demselben Verfasser: „Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe." 1894. 183 S.

In diesen Schriften kommt Clemen den Ultra-Tübingern mit Zugeständnissen entgegen. So z. B. will er den Brief an die Galater auf die an die Römer und Korinther folgen lassen. Die gebotenen, z. T. wirklich interessanten Vermittlungen kommen jedoch nicht mehr in Betracht, da Clemen inzwischen seine volle Unbefangenheit wiedergefunden und sich selber widerlegt hat. Im ersten Band seines „Paulus" (1904; 416 S.; Untersuchung der Quellen) urteilt er, daß die Hauptbriefe als vollständig echt zu bezeichnen sind, wenn es gestattet ist, aus den zweien an die Korinther vier zu machen. Als aus der Feder Pauli geflossen sollen jetzt — neben I Thess. und Phil. — sogar der Brief an die Kolosser und der zweite an die Thessalonicher angesehen werden.

In der Vorrede verbittet sich der Autor, daß man ihn für die Ansichten vor seinem Damaskus verantwortlich mache.

Der zweite Band des Werkes — „Paulus. Sein Leben und Wirken." 1904; 339 S. — ist biographisch gehalten und geht auf die Probleme der Lehre nicht weiter ein.

Auf die Seite der Ultra-Tübinger stellt sich J. Friedrich (Maehliß). In seiner Schrift „Die Unechtheit des Galaterbriefes" (1891; 67 S.) verficht er nebeneinander die Rechte der radikalen Kritik und der „fereinfachteren rechtschreibung".

1) Siehe S. 100. 2) Siehe S. 101. 3) Siehe S. 101.

nichts berichtet. Ueber die Prioritätsfrage zwischen ihrer Darstellung und der des Galaterbriefs läßt sich zum mindesten nichts Sicheres ausmachen.

Die Sache liegt also so, daß die Schreiben an die Römer und Korinther durch den ersten Clemensbrief für das Ende des ersten Jahrhunderts bezeugt sind, daß aber weder die legitimen noch die illegitimen Tübinger erklären können, wieso Justin und die übrigen Schriftsteller des beginnenden zweiten Jahrhunderts nicht im Banne dieser Briefe stehen und sie mit Ausnahme des Clemens und Ignatius nicht einmal erwähnen.

Was Steck und van Manen von Schichtungen innerhalb der einzelnen Briefe und von einer sich durch die ganze Literatur hinziehenden und im Antinomismus des Galaterbriefs gipfelnden Entwicklung vorbringen, ist aus den Texten nicht zu erweisen, sondern mit großer Künstelei in sie hineingedeutet.

Aber die negative Beobachtung, von der sie ausgingen, besteht zu Recht. Es ist der gewöhnlichen Exegese nicht gelungen, die Unzusammenhänge und Widersprüche aus der Welt zu schaffen und die Ausführungen Pauli wirklich verständlich zu machen. Der Eindruck einer gewissen Unordnung läßt sich nicht abstreiten; nur ist es Steck und van Manen unmöglich, Plan und Gesetzmäßigkeit, die in ihr walten sollen, aufzuzeigen und das Chaos als ein bei der Schöpfung dieser Literatur entstandenes begreiflich zu machen.

Gegen die Hypothese der Genese des Paulinismus im zweiten Jahrhundert läßt sich anführen, daß sie sich auf lauter unbewiesenen Behauptungen erbaut. Woher wissen Steck und van Manen etwas von antijudaistischen Kämpfen, die sich zu jener Zeit abgespielt haben sollen? Aus der zeitgenössischen Literatur ist nichts dergleichen bekannt; die Schriften der apostolischen Väter sprechen dagegen.

Andererseits sind die allgemeinen Erwägungen, die zu der Hypothese geführt haben, durch nichts zu entkräften. Die illegitimen Tübinger haben mit den legitimen die Voraussetzung gemein, daß der Paulinismus eine Hellenisierung des Evangeliums bedeute; mit ihren Widersachern sind sie auch darin eins, daß sie dies Unbewiesene und Unbeweisbare als bewiesen ansehen. Die zweite Naivität der andern aber, diesen griechischen Glauben ohne weiteres als Urchristentum anzusehen, machen sie nicht mit, sondern verlangen Raum und Zeit für eine entsprechende Entwicklung. Beide Ringer haben eine gemeinsame Kette um die Füße; derjenige, der den andern ins Wasser wirft, ertrinkt mit ihm.

Daß sie in dieser Grundanschauung des Paulinismus miteinander kompromittiert sind, kommt der nachbaurschen Theologie und ihren radikalen Gegnern zuweilen zum Bewußtsein. In einer solchen Anwandlung wagt es Heinrici, Bauer dafür zu loben, daß er die nahen Beziehungen des Paulinismus zum antiken Geistesleben entdeckt habe und will seine Schwäche einzig in den von ihm aus dieser Erkenntnis gezogenen Folgerungen erblicken[1]).

Seinerseits lobt Steck Heinricis Kommentare zu den Korintherbriefen, in denen das hellenistische Element so vortrefflich nachgewiesen sei, und spricht die Hoffnung aus, daß der Exeget und seine Genossen der Erwägung nahe treten werden, ob die Abfassung dieser Schreiben „nicht in einem noch viel intimeren Verhältnis zu diesem Hellenismus stehe, als man bisher annahm."

Je mehr die nachbaursche Theologie das Griechische im Paulinismus betont, desto wehrloser wird sie den Ultra-Tübingern gegenüber. Es ist dann nur noch eine Sache der Klarheit und des Mutes des Denkens, ob sie es wagt, die Frage nach Raum und Zeit aufzuwerfen. In dem Augenblick, wo sie diesen Schritt tut, ist sie verloren. Nimmermehr findet sie sich alsdann wieder auf den Weg zurück, der durch die Auen der Theologie des gesunden Menschenverstandes führt, sondern ist verdammt, mit den Umstürzlern in der Wüste der offenbaren Unvernunft umherzuirren. Von Problemen gepeinigt, kommt sie, wie Steck und van Manen, in eine Geistesverfassung, in der ihr die rabiateste Hypothese zuletzt mehr zusagt als das vernünftige Wissen, bei dem man das Fragen unterdrücken muß.

Wieso ist es denkbar, daß einer aus dem Urchristentum von der lediglich praktischen Kontroverse über die Beobachtung oder Nichtbeobachtung des Gesetzes durch Gläubige aus den Heiden dazu fortschritt — wie es die nachbaursche Wissenschaft darstellt — das Gesetz prinzipiell zu verwerfen? Wie sollte es möglich sein, daß in jener Zeit die Lehre eine ausgesprochen gnostische Gestalt annahm und sich mit gewollter Mißachtung der Tradition vom historischen Jesus, unter den Augen der Männer, die seine Genossen gewesen waren, nur auf Offenbarung berufen wollte?

Das ist das Große an den Ultra-Tübingern, daß sie des Fragens nicht vergaßen, als es für die übrige Theologie außer Mode gekommen war. Wenn die Unhaltbarkeit ihrer Hypothese dargetan ist, will dies noch lange nicht heißen, daß sie erledigt sind, wie die anerkannte Theologie es sich einreden wollte. Ein paar Reiterhaufen, die im Feld

1) Siehe die Seiten 114 und 115 der auf S. 106 zitierten Schrift.

herumschwärmten, sind zerstreut, weiter nichts; die Feste ist nicht erobert, die Belagerung nicht einmal eingeleitet.

Die Akten der Auseinandersetzung der nachbaurschen Wissenschaft mit den Umstürzlern sind ganz uninteressant. Sobald das leichte Widerlegen abgetan ist und die elementaren Fragen nach Raum und Zeit auftauchen, bleibt ihr nichts anderes übrig, als mit verlegenem Lächeln etwas von Ueberlieferung, unmittelbarem Empfinden, untrüglichem Eindruck, Stempel der Echtheit und dergleichen zu stammeln und das Gespräch so schnell wie möglich abzubrechen.

Was sie widerlegen und nicht widerlegen kann und was die andern zu beweisen und nicht zu beweisen vermögen, ist mit dem Schematismus des Problems gegeben. Die Konstruktion der Illegitimen stellt das reine Spiegelbild der von den Legitimen aufgeführten dar. Die Voraussetzungen und Schwierigkeiten sind beidemal dieselben; die Lösungen entsprechen sich, nur daß sie in entgegengesetzte Richtungen fallen. Beide erkennen an, daß in den Briefen nicht nur ein praktischer, sondern ein theoretisch-prinzipieller Kampf für und gegen das Gesetz ausgefochten wird. Die Legitimen verlegen ihn in das Urchristentum, können aber nicht dartun, wieso er für jene Zeit denkbar ist, und wie er so plötzlich aufhören konnte, daß er in der nachpaulinischen Literatur nicht mehr nachklingt und überhaupt als nicht geschehen betrachtet wird.

Die Illegitimen lassen den Widerstreit im Verlauf des zweiten Jahrhunderts auftreten, können aber aus der übrigen Literatur keinen Beweis hierfür erbringen, keine Spur des langsamen Aufkommens der Gegensätze aufweisen und auch nicht dartun, wieso ein solcher Kampf in jener Zeit entbrennen konnte.

Beide Erklärungen zerarbeiten sich also nutzlos an dem Problem der unbegreiflichen Nichtberücksichtigung des Paulinismus in der nachapostolischen Literatur.

Legitime und Illegitime setzen voraus, daß die Lehre der Briefe als hellenisiertes Christentum zu gelten habe. Die einen lassen den Prozeß, der dieses Resultat zur Folge hat, schon im Urchristentum spielen, ohne angeben zu können, wie solches denkbar ist und wie sich die griechischen und die jüdisch-eschatologischen Elemente untereinander vertrugen und verbanden.

Nach den anderen verläuft die Hellenisierung in einer längeren Entwicklung. Aber sie können nicht erklären, warum der Paulinismus eine ganz andere Art zeigt als das sonst in der Literatur des beginnenden zweiten Jahrhunderts zutage tretende griechische Christentum. Sie behaupten, er gehöre der Gnosis an und sind damit, was die Formung des Systems betrifft, im Recht. Hinwiederum aber

dürfen sie nicht daran denken, sich auf den Unterschied zwischen der Lehre der Briefe und den Grundanschauungen des bekannten Gnostizismus zu besinnen, da sonst die Annahme in Stücke geht. Die Gnostiker sind wirkliche Spiritualisten, Leugner der Eschatologie und der körperlichen Auferstehung. Paulus ist Eschatologiker, erwartet die Parusie und die Verwandlung seines Leibes. Darum müssen die Ultra-Tübinger das Jüdisch-Eschatologische an dem System ins Geistige umdeuten oder unter den Tisch fallen lassen.

Und wirklich wird das ominöse Wort Eschatologie in ihren Werken sozusagen nie ausgesprochen.

Die Analogien für das, was die zwei sich entsprechenden Konstruktionen begreiflich und nicht begreiflich machen können, lassen sich bis in die letzten Einzelheiten durchführen. Für beide gilt, daß jede äußerliche Lösung alsbald, offen oder versteckt, ein eben damit gegebenes Problem in die Welt setzt. Die Summe des Erklärten und Unerklärten ist auf beiden Seiten gleich.

Aeußerlich betrachtet ist die Lage der legitimen Tübinger günstiger als die der andern. Sie haben Tradition und unmittelbaren Eindruck für sich und dürfen die Situation der Briefe als historisch annehmen, während die Widersacher dartun müssen, daß sie fingiert sei. Vor der fragenden Wissenschaft aber sind sie um nichts besser daran, da sie keine Beweise vorbringen können, wieso die Hauptbriefe dem Urchristentum und nur diesem angehören können. Wenn sie immer wieder versicherten, daß die radikalen Angriffe das Gute hätten, sie zu neuer Prüfung der eigenen Resultate und eventuellen Korrekturen zu veranlassen, so war dies eitel Gelehrtenphrase. Hätten sie es gewagt, den Einwand, den Loman, Steck und van Manen fort und fort wiederholten, verstehen zu wollen und darüber nachzudenken, ob sie die paulinische Abkunft der Hauptbriefe wirklich erweisen könnten oder ob sie sie durch ihre Auffassung der Lehre nicht im Gegenteil unwahrscheinlich machten, so wäre ihnen das Einsehen gekommen, daß mit Revidieren und Korrigieren nichts getan ist, sondern daß es sich um ein Entweder-Oder handelt.

So, wie die Dinge lagen, hatten sie nur die Wahl, konsequent aber unvernünftig oder vernünftig aber inkonsequent zu sein. Sie wählten das Letztere und überließen der radikalen Kritik das Erstere.

Den Ultra-Tübingern ihrerseits darf der Tadel nicht erspart bleiben, daß sie die Frage einseitig als literarische aufwarfen, auf den Gedankeninhalt der Schriften aber nicht eingingen, weil sie fühlten, daß hier der schwache Punkt ihres Unternehmens lag. Statt das System zu analysieren, wirtschafteten sie mit den Schlagworten griechisch und

gnostisch und meinten damit die Frage nach dem Wesen des Paulinismus erledigt zu haben. Wenn die zeitgenössische Theologie das Problem, das ihr entgegengehalten wurde, nicht in seiner gewaltigen Tragweite verstand, so liegt es mit an der kleinlichen Art, in der es formuliert war. Die Vertreter der radikalen Kritik gleichen den Missetätern, die sich nicht zur Höhe ihres Verbrechens erheben können.

Eine Zeit lang konnte es scheinen, als ob eine Vermittlung zwischen der nachbaurschen Schule und den Radikalen gefunden werden könnte. Steck, der auf der Rechten der Umstürzler stand, wollte es sich nicht nehmen lassen, daß der historische Paulus irgendwie einen Kampf um die Freiheit vom Gesetz ausgefochten habe und indirekt als der Ausgangspunkt der Theologie, die in den Briefen zur Vollendung kommt, anzusprechen sei. Von hier aus war nur ein kleiner Schritt zur Annahme, daß die Briefe nicht ganz unecht seien, sondern Gedanken des Apostels mit späteren Anschauungen vermengten.

Die auf die Scheidung von Ursprünglichem und Interpoliertem ausgehende Kritik brauchte nicht erst ins Dasein gerufen zu werden. Sie existierte bereits und hatte sich gleichzeitig mit der Bruno Bauers vernehmen lassen. Wie jene war sie niedergeredet und niedergeschwiegen worden.

In dem ersten Band seiner philosophischen Dogmatik (1855), wo er auf die Urkunden des Christentums zu reden kommt, legt Chr. H. Weiße seine Stellung zu den Paulinen dar und trägt die Resultate einer langjährigen Arbeit vor, die er im Gegensatz zu den Konservativen einerseits und den Tübingern andererseits unternommen hat [1]).

Sein Verfahren bezeichnet er selbst als „Stilkritik“. Ein Mann wie Paulus, führt er aus, hat eine so charakteristische Schreibart, daß sie dem, der sich mit ihr vertraut macht, zu einem sicheren Kriterium von Echtem und Unechtem wird. Freilich muß eine solche Kritik es sich gefallen lassen, der subjektiven Willkür bezichtigt zu werden. Das hat aber weiter nichts zu besagen. Die Früchte werden für die Güte des Baumes reden.

Den unzweifelhaft echten paulinischen Stil bietet, nach Weiße, der erste Brief an die Korinther. Er trägt in allen seinen Teilen den Stempel der vollständigen Integrität und Echtheit. Das Auge, das sich an diesem Schreiben geschärft hat, entdeckt, daß sich nur der zweite Brief an die Korinther, der erste an die Thessalonicher und der an Philemon der „gleichen Reinheit der ursprünglich apostolischen

---

1) Christ. Herm. Weiße. „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums.“ 3 Bände. 1855; 60; 62. Erster Band. 712 S. Ueber die Paulinen: S. 144—147.

Texteworte rühmen können". Die Briefe an die Römer, Galater, Philipper und Kolosser sind „mit einer fortgehenden Reihe von Interpolationen durchwoben, welche den echt apostolischen Charakter ihres Stils an vielen Stellen bis zur Unkenntlichkeit entstellen, und jene Verworrenheit des Sinnes verschuldet haben, die namentlich den Römerbrief seit alter Zeit zu einem Kreuz der Ausleger, und, durch die notgedrungene Künstlichkeit, innere Unwahrheit und Unnatur dieser Auslegungen, zu einer Pest des theologischen Studiums gemacht haben, dessen edelstes Kleinod er durch den Gehalt seiner Grundgedanken zu werden bestimmt war"[1]).

Sämtliche Interpolationen sollen von ein und derselben Hand herrühren und in eine Zeit hinaufreichen, die vor dem kirchlichen Gebrauch der Schriften liegt. Immerhin aber hat der Bearbeiter „für die Worte des Apostels die achtungsvollste Scheu gehegt" und kaum eines derselben gestrichen.

Was nach Ausscheidung der sekundären Schicht von den Briefen an die Römer und Philipper zurückbleibt, erweist sich auch noch nicht als ein einheitliches Ganzes. Der letztere besteht aus zwei Sendschreiben an diese Gemeinde, von denen das zweite mit Kap. 3, 3 beginnt; in den ersteren ist ein Brief an eine kleinasiatische Gemeinde eingearbeitet, der aus Kap. 9—11 und 16, 1—20 bestand[2]).

Weiße kam nicht dazu, den rekonstruierten Text der Briefe zu veröffentlichen. Als sein Schüler Sulze es nach seinem Tode besorgte, erfüllte sich, was der Verfasser in der Dogmatik seinem Unternehmen geweissagt hatte[3]). Es begegnete „allgemeinem Unglauben."

Zum Teil lag der Grund des Mißerfolgs an der Einseitigkeit des verfochtenen Prinzips. Weiße will nur reine „Stilkritik" treiben. Eine Scheidung von Echtem und Unechtem, die den Inhalt der Ge-

1) Ueber den Römerbrief siehe auch noch den dritten Band der philosophischen Dogmatik (1862; 736 S.) S. 263 und 264.

Den Brief an die Epheser, den zweiten an die Thessalonicher und den ersten an Timotheus hält Weiße für „durchgehends unapostolisch"; in dem an Titus und im zweiten an Timotheus will er eventuell die persönlichen Notizen anerkennen.

2) Im zweiten Korintherbriefe, der keine Interpolationen aufweist, sind drei an diese Gemeinde gerichtete Schreiben zusammengearbeitet.

3) Christ. Herm. Weiße. „Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe an die Galater, Römer, Philipper und Kolosser." Herausgegeben von E. Sulze. 1867; 65 S. Als Einleitung schickt der Schüler eine Abhandlung über die Prinzipien der Stilkritik des Meisters voraus.

Den rekonstruierten Texten ist anzumerken, daß der Verfasser ihnen, wie er in der Dogmatik äußert, „einen jahrelangen stillen Fleiß" gewidmet hat. Es handelt sich um eine wirklich feinsinnige Arbeit.

dankengänge zum Kriterium nimmt, erkennt er als möglich an, will sie aber nicht geübt wissen.

Mit dem Kampf um die Echtheit der Hauptbriefe brach eine neue Epoche für die Interpolationskritik an. Daniel Völter, durch die vorgeblich gesicherten Resultate der Quellenscheidung in der Offenbarung Johannis zuversichtlich gemacht, glaubt in einem ähnlichen Verfahren die Lösung des paulinischen Problems zu finden und will hoffen, daß durch „besonnene Kritik" das Echte vom Unechten zu trennen sein wird[1]).

Hierin von Weiße ganz verschieden, geht er darauf aus, das Kriterium für die Unterscheidung von echt und unecht im Gedankeninhalt zu finden. Was einfach und „schlicht" ist — der letztere Ausdruck kommt immer und immer wieder vor — soll als urchristlich-paulinisch, was sich kompliziert und systematisch-spekulativ ausnimmt, als späteres Produkt gelten.

Wo hochentwickelte Christologie, Spekulationen über Geist und Eschatologie, streng prädestinatianische Denkweise und gesteigerte Wertung von Taufe und Abendmahl anzutreffen sind, liegt, nach Völter, also Interpolation vor. Als weiteres Kennzeichen derselben wird der gesteigerte Antinomismus angeführt.

Die Lehre des historischen Paulus soll folgende Gedanken umfassen. Zum Mittelpunkt hat sie den Tod Christi als einen von Gott veranstalteten und durch die Auferweckung bekräftigten Versöhnungstod. Seine Frucht eignet sich der Mensch im Glauben an, um durch Sündenvergebung Rechtfertigung zu erlangen, die ihm auf Grund des Zeugnisses des heiligen Geistes zugesichert wird. Der Glaube schließt aber auch eine „mystisch-moralische Teilnahme an Christi Tod" in sich. Darum vollzieht sich in ihm zugleich die inwendige Bekehrung zu einem neuen gottgefälligen Leben, das den Gläubigen „am Tage Christi untadelhaft erscheinen läßt und der Auferstehung teilhaftig macht."

Was das Verhältnis des Galaterbriefs zur Apostelgeschichte angeht, so übernimmt Völter die für den ersteren ungünstigen Resultate

1) Daniel Völter. „Die Entstehung der Apokalypse". 1882; 72 S. — „Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe". 1890; 174 S. Untersucht werden die Schreiben an die Römer und Galater. — „Paulus und seine Briefe. Kritische Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der paulinischen Briefliteratur und ihrer Theologie" 1905; 331 S.

Behandelt werden die Schreiben an die Korinther, Römer, Galater und Philipper. Die Resultate des vorhergehenden Werks werden im großen und ganzen übernommen.

Völter verwirft auch die Echtheit des ersten Briefes an die Thessalonicher und sieht in den Schreiben an die Kolosser und Epheser und in den Pastoralbriefen neue „Entwicklungsphasen" des Paulinismus.

der radikalen Kritik. Demzufolge ist dies Schreiben seinem ganzen Umfang nach unecht. Es reproduziert nur die Gedanken der Ueberarbeiter der Briefe an die Römer und Korinther und treibt den schon dort vertretenen Antinomismus auf die Spitze. Entstanden ist es gegen das Ende des ersten Jahrhunderts.

In den Korintherbriefen sind, immer den Resultaten Völters zufolge, die Interpolationen nicht tief eingreifend. Am wichtigsten ist die Korrektur, die die altpaulinische Auferstehungslehre in II Kor. 4 und 5 erfahren hat, insofern als der Redaktor hier seine platonisch-stoische Unsterblichkeitslehre eingearbeitet hat.

Der Römerbrief ist sehr stark interpoliert worden [1]). Das ursprüngliche Schreiben ist an heidnische Leser gerichtet. Hingegen hat es der Ueberarbeiter mit solchen zu tun, „die auf einem alttestamentlichen Standpunkt standen." Das steht mit einer folgenschweren Entwicklung, wie sie in Rom nach der neronischen Verfolgung eintrat, in Zusammenhang. Damals fiel, wie der Hebräer- und Barnabasbrief samt den ersten Schreiben des Clemens und dem Hirten des Hermas beweisen sollen, die Gemeinde auf „einen alttestamentlich gearteten Glaubensstandpunkt zurück." Gegen diese „Reduzierung des Christentums auf die christlich reduzierte alttestamentlich-jüdische Religion" wendet sich der Urheber der Interpolationen. Dabei wird er auf allgemeine Spekulationen über Fleisch, Sünde und Gesetz gedrängt; um die „Selbständigkeit und Superiorität des Christentums zu verteidigen," entwickelt er einen Antinomismus, dem zufolge das Gesetz nur den einen Zweck gehabt haben soll, „durch Mehrung des Sündenelends die Menschen auf die Befreiung von Sünde und Gesetz durch die Erlösung in Christus vorzubereiten" [2]).

Das Unternehmen Völters gehört zu den geschicktesten Leistungen auf dem Gebiete der paulinischen Forschung. Nicht nur, daß es eine in ihrer Art geradezu geniale Synthese zwischen Weiße und den Radikalen darstellt; seine Hauptbedeutung liegt darin, daß es das öde literar-kritische Wortgefecht abbricht und die Aufmerksamkeit auf den Gedankeninhalt lenkt.

1) In seiner ursprünglichen Gestalt soll er aus folgenden Versen bestanden haben: Kap. 1,1. 5 b—7. 8—17; Kap. 5,1—12. 15—19. 21; Kap. 6,1—13. 16—23; Kap. 12 und 13; Kap. 14,1—15,6; Kap. 15,14—16. 23 b—33; Kap. 16,21—24.

2) Völter weiß auch Zusätze namhaft zu machen, die der Brief noch nach dieser Ueberarbeitung erfahren haben soll.

Die Interpolationen des Philipperbriefs beziehen sich, nach ihm, hauptsächlich auf Christologie und Eschatologie. Der Verfasser der Zusätze hat die Briefe an die Römer und Korinther bereits in ihrer überarbeiteten Form vor sich gehabt und ohne Zweifel auch schon den Galaterbrief gekannt.

Steck und van Manen hatten versagt, sobald sie über die einfache Konstatierung von Unzusammenhängen im Texte hinausgingen. Völter läßt die theologischen Probleme zu Worte kommen. Er bemerkt klarer als irgend einer es vor ihm ausgesprochen hat, worin die Kompliziertheit der Frage des Gesetzes besteht und führt sie richtig darauf zurück, daß die einen Stellen seine Beobachtung durch die Juden als selbstverständlich und geboten voraussetzen und nur die Heiden davon frei halten wollen, während die andern es theoretisch in der Art verwerfen, daß Paulus auch die Emanzipation der Juden fordern müßte .... wenn es nach den Regeln der konsequenten Schlußfolgerungen zuginge. So aber besteht Inkongruenz zwischen der negativen Theorie und der beschränkten praktischen Forderung.

In ähnlich tiefgehender Weise legt Völter die Probleme der Christologie und der Lehre von Geist und Eschatologie auseinander.

Die Lösung ist klug und elegant. Von der Hypothese der im nachapostolischen Zeitalter auftretenden Gesetzesstreitigkeiten wird nur gerade so viel übernommen wie notwendig ist. Die Bande zwischen Paulinismus und Gnostizismus werden gelockert. Der Eschatologie soll eine gewisse Bedeutung zukommen. Hellenische Elemente werden für die primitive Lehre nicht vorausgesetzt; hingegen wird den Ueberarbeitern Kenntnis von Sapientia Salomonis, Philo, Seneca und römisch-griechischer Philosophie überhaupt zugeschrieben.

Geschickt gewählt ist auch das Kriterium der Scheidung. Es ist nicht überaus schwer, in den Briefen mehr schlicht-praktische und mehr systematisch-spekulativ-antinomistische Partien auseinanderzuhalten. Die sich hierbei ergebende Verteilung auf Urtext und Interpolationen nimmt sich natürlicher und einfacher aus, als es bei allen andern Scheidungsversuchen der Fall ist.

Und dennoch konnte diese Arbeit zur Lösung des paulinischen Problems kaum etwas beitragen. Sie ist auf Sand gebaut, da die Erwägung, auf die sie sich gründet, nicht trägt.

Völter behauptet, das „Schlichte" sei das Kennzeichen des Urapostolisch-Paulinischen. Seit wann? Woher weiß er dies? Wenn es sich nun gerade umgekehrt verhielte und das Fremdartige, Abstruse, Systematisierende, Antinomistische, Praedestinatianische das Ursprüngliche, und das Einfache das Spätere darstellte!

Was er als Lehre des historischen Paulus beschreibt, nimmt sich nicht besonders vertrauenerweckend aus. Es klingt nicht an das an, was man sonst in der älteren christlichen Literatur findet, sondern hat eine verzweifelte Aehnlichkeit mit den Karfreitags- und Osterbetrachtungen der „Christlichen Welt".

Was dem modernen Menschen und seiner Theologie in den Briefen nicht sonderlich merkwürdig vorkommt, wird zusammengestellt und als historischer Paulinismus gestempelt! Auch Völter hat die Grundfrage nach dem Urchristlichen in der Lehre des Apostels, die seit dem Zusammenstoß Baurs und Ritschls unausgesprochen die Diskussion beherrscht und durch die Radikalen der Normaltheologie wieder vorgehalten wurde, nicht bedacht und nicht erfaßt. Anders wäre es unmöglich, daß er, wo er doch eine „besonnene Kritik" verheißen hatte, so unbesonnen entschied, das Urchristliche sei das Schlichte.

Die übrige Quellenscheidungs- und Interpolationswissenschaft wandelt mehr in unschuldigen Bahnen. Sie taucht nicht in die Tiefen des paulinischen Problems hinab, um auf den noch immer nicht gefundenen festen Grund zu stoßen, sondern verweilt sich damit, darzutun, aus wie vielen und welchen originalen Schreiben des Apostels die canonischen Briefe an die Korinther, Römer und Philipper wohl zusammengearbeitet sein könnten. Dieses zum Teil schon von Semler in Angriff genommene Unternehmen ist an sich notwendig und interessant. Die Resultate erweisen sich aber als wechselnd und widerspruchsvoll, weil die Kriterien, nach denen gestrichen, zerschnitten und zusammengesetzt wird, immer dem subjektiven Gefühl entspringen.

Tröstlich dabei ist das eine, daß diesen Ergebnissen nur oder nahezu nur für die vorcanonische Literaturgeschichte der Briefe, nicht aber für die Kenntnis des paulinischen Systems Bedeutung zukommt. Die angenommenen Interpolationen sind nebensächlicher Art. Der Textbestand als Gesamtheit wird davon kaum ernstlich berührt. Dem Sinn vermögen die Umstellungen und Ineinanderschiebungen, womit der betreffende Verfasser die ursprünglichen Briefe wiederherstellt und die Gegenwart von der Vormundschaft der so unbegreiflich schlauen „Redaktoren" befreit, kaum etwas anzuhaben.

Zu bemerken bleibt, daß die meisten der in dieser Arbeit beschäftigten Forscher sich über die Bedeutung und die Zusammenhänge der paulinischen Aussagen nicht besonders viel Gedanken machen, sondern den Operateuren gleichen, die mehr auf Virtuosität in der Handhabung des Messers als auf richtige Stellung der den Eingriff indizierenden oder kontraindizierenden Diagnose bedacht sind und daher nicht selten der Versuchung erliegen, das blutige Verfahren auch da anzuwenden, wo es sich als unnötig oder gar schädlich erweist[1]).

---

1) Der Mühe, das Inventar der Quellenscheidungs- und Interpolationswissenschaft bis zum Jahre 1894 aufzunehmen, unterzog sich C. Clemen in seinem Werk „Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe an der Hand der bis-

Als ein Werk, das weit über dem Durchschnitt der gewöhnlichen Zerlegungshypothesen steht, sei Spittas Arbeit über den Römerbrief genannt [1]).

Er sichtet in dem canonischen Brief zwei Schreiben, ein längeres, in der Hauptsache — wenn man von den miteinherlaufenden Interpolationen absieht — aus den Kapiteln 1—11 und Stücken aus 15 und 16 bestehendes und ein kürzeres, das die Kapitel 12, 13 und 14 und Stücke aus 15 und 16 in sich begreift. Das längere ist das ältere und soll vollständig erhalten sein; das kürzere ist später verfaßt und ermangelt des Eingangs.

Die Frage der Uneinheitlichkeit des Hauptschreibens hinsichtlich der Adresse und anderer Probleme wird so gelöst, daß es als Verarbeitung eines früheren allgemeinen Schreibens an die Judenchristen zu einem an die heidenchristlichen Römer gerichteten Briefe ausgegeben wird.

Die Kontroverse über die vielbehandelte Grußliste von Röm. 16 wird dadurch erledigt, daß dieses Kapitel zum kleinen Brief geschlagen wird, der zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft geschrieben worden sein soll. Freilich kann diese Lösung nur solche befriedigen, die gewillt sind, das Kreuz der Hypothese der zweiten Gefangenschaft samt der ganzen oder teilweisen Echtheitserklärung der Pastoralbriefe auf sich zu nehmen.

Bei der Zusammenarbeitung soll der Redaktor so verfahren sein, daß er die Ausführungen des kleineren Briefes an den natürlich angezeigten Stellen in den größeren einfügte. Daß er hiezu keine besondere Verschmitztheit aufwandte, wird ihm als ein Beweis seiner historischen Existenz angerechnet.

Holtzmann ist auf die Vertreter der Quellenscheidungs- und Interpolationswissenschaft nicht besonders gut zu sprechen. In seiner Neutestamentlichen Theologie wirft er ihnen vor, daß sie sich auf Skrupelfang und kritische Vivisektion verlegen, statt die nebeneinander hergehenden Strömungen und Unterströmungen der jüdischen und helle-

---

her mit Bezug auf sie aufgestellten Interpolations- und Kompilationshypothesen" (1894; 183 S.). Er berücksichtigt auch alles, was in Zeitschriften niedergelegt ist. Darin besteht der große Wert dieser schweren und selbstlosen Arbeit.

Einen Ueberblick über die ihm vorausgehende Konjekturalkritik der Hauptbriefe gibt J. M. Simon Baljon in „De Tekst der Brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galatiërs" 1884; 189 S.

1) Friedrich Spitta. „Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer". 1901; 193 S. (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. Dritter Band, erste Hälfte.)

nistischen Gedanken zu studieren und so von ihrer Manie geheilt zu werden.

Merkwürdig bleibt dabei, daß er selber, auf die Frage, warum er nie über den Römerbrief lese, zur Antwort gab, die Komposition des Schreibens sei ihm zu problematisch, als daß er es freiwillig wagen wollte, sich damit zu befassen.

VI. Am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts.

1899. Paul Feine. Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegange dargestellt. — Paul Wernle. Paulus als Heidenmissionar. — Heinrich Weinel. Paulus als kirchlicher Organisator. — Hermann Jakoby. Neutestamentliche Ethik.

1900. Arthur Titius. Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit. — A. Drescher. Das Leben Jesu bei Paulus. — Karl Dick. Der schriftstellerische Plural bei Paulus. — Ad. Harnack. Das Wesen des Christentums.

1901. Paul Wernle. Die Anfänge unserer Religion.

1902. Otto Pfleiderer. Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren; II. Aufl. — Paul Feine. Jesus Christus und Paulus. — G. F. Heinrici. Das Urchristentum.

1903. Georg Hollmann. Urchristentum in Korinth. — Emil Sokolowski. Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihrer Beziehung zueinander. — Wilh. Bousset. Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter. — Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament. — Paul Volz. Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. — W. Heitmüller. Taufe und Abendmahl bei Paulus. — Martin Brückner. Die Entstehung der paulinischen Christologie.

1904. Heinrich Weinel. Paulus. — Ernst von Dobschütz. Die Probleme des apostolischen Zeitalters. — Maurice Goguel. L'apôtre Paul et Jésus Christ. — Alfred Juncker. Die Ethik des Apostels Paulus. — William Wrede. Paulus.

1905. Hugo Greßmann. Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.

1906. Paul Feine. Paulus als Theologe. — P. Kölbing. Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus. — Eberhard Vischer. Die Paulusbriefe. — Wilh. Karl. Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus. — W. Bousset. Der Apostel Paulus.

1907. Ad. Jülicher. Paulus und Jesus. — Arnold Meyer. Wer hat das Christentum gegründet, Jesus oder Paulus? — A. Schettler. Die paulinische Formel „Durch Christus". — J. Wellhausen. Israelitische und jüdische Geschichte (VI. Aufl.) —

1908. Carl Munzinger. Paulus in Korinth. — Hans Windisch. Die Entsündigung des Christen nach Paulus. — Reinhold Seeberg.

Dogmengeschichte; II. Aufl. — Wilh. Walther. Pauli Christentum, Jesu Evangelium.

1909. Ad. Harnack. Dogmengeschichte; IV. Aufl. — Martin Dibelius. Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. — Joh. Weiß. Paulus und Jesus. — Christus. Die Anfänge des Dogmas. — Joh. Haußleiter. Paulus. — R. Knopf. Paulus. — W. Olschewski. Die Wurzeln der paulinischen Christologie.

1910. A. Schlatter. Neutestamentliche Theologie. — R. Drescher. Das Leben Jesu bei Paulus. — Eberhard Vischer. Der Apostel Paulus und sein Werk. — Julius Schniewind. Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus.

1911. Adolf Deißmann. Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. — Johannes Müller. Die Entstehung des persönlichen Christentums der paulinischen Gemeinden.

Als das zwanzigste Jahrhundert heraufzog, befand sich die paulinische Forschung in einer merkwürdigen Stimmung. Die Kritik der Ultra-Tübinger hatte sie nicht zu beunruhigen, Holtzmann aber sie nicht zu beruhigen vermocht.

Daß die Probleme, von denen sich Loman, Steck und van Manen quälen ließen, Hirngespinnste seien, galt so sehr als ausgemacht, daß man sich in der Darstellung der paulinischen Lehre nicht weiter um sie kümmerte. Andererseits aber waren diejenigen, die die bisherige Wissenschaft anerkannt hatte, durch Holtzmann nicht so gelöst worden, daß man sie als erledigt ansehen konnte. Die Ausführungen, in denen seine Neutestamentliche Theologie die Ergebnisse der gesamten nachbaurschen Wissenschaft zusammenfaßte, wirkten nicht so, wie er erwartet hatte. Sie wurden viel besprochen und viel gelobt; die angehäufte Gelehrsamkeit und Belesenheit, die Kunst der Darstellung und die Feinheit der Dialektik rissen zur Bewunderung hin. Aber hinter aller Anerkennung machte sich eine etwas gedrückte Stimmung bemerkbar. Man war darüber bestürzt, daß der Paulinismus so kompliziert sein sollte und daß das Gewebe so fein und vorsichtig angefaßt werden müßte, um sich entwirren zu lassen. War die Lehre des Heidenapostels wirklich das ausgeklügelte Gebilde, für das es hier ausgegeben wurde?

Die Ernüchterung ging nicht soweit, daß die gebotene Grundanschauung in Frage gestellt schien. Aber man wagte die Ergebnisse nicht mehr mit der früheren Zuversicht vorzutragen, sondern sann darauf, sie durch Revidieren und Korrigieren zu festigen.

In dieser Stimmung schafft Pfleiderer die zweite Ausgabe seines Urchristentums[1]). Während er früher den Einfluß der griechischen

1) Otto Pfleiderer. „Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren". II. Aufl. 1902. Erster Band 696 S. Ueber Paulus S. 24—335.

Welt auf Paulus als selbstverständlich voraussetzt, fühlt er sich jetzt gedrungen, ihn in einem eingeschobenen Kapitel über Hellenismus, Stoizismus und Seneca zu erweisen, um zum Resultat zu kommen . . . . daß die griechische Bildung in jedem Falle eine „problematische Möglichkeit" sei. Hatte er bisher angenommen, die Verbindung der platonisch-alexandrinischen Unsterblichkeitslehre mit der Eschatologie stelle die Tat des Heidenapostels dar, so will er jetzt eine Vergeistigung der Zukunftshoffnungen schon im Judentum angebahnt finden und führt die Apokalypse Esra und die jüdisch-hellenistische Literatur zum Zeugnis an [1]).

Das Schicksal wollte es, daß um dieselbe Zeit die Theologie von dem Drang zu popularisieren ergriffen wurde und sich nun in die Lage versetzt sah, gesicherte und gesichertste Ergebnisse über den Paulinismus vorlegen zu müssen. Die bedeutendsten Arbeiten in dieser Richtung sind Paul Wernles „Anfänge unserer Religion" und Heinrich Weinels „Paulus" [2]).

Das Bestreben der Verfasser geht darauf aus, den Apostel und seine Gedanken unserer Zeit nahe zu bringen. Nicht seine Theologie in ihren Feinheiten und Widersprüchen, sondern seine Religion, das, was hinter dem System und den Formeln liegt, wollen sie erfassen

1) In diesem Punkte folgt Pfleiderer Anregungen, die Teichmann in seinem Werke „Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht" (1896; 125 S.) gegeben hatte. Nachweisen kann er diese Evolution freilich ebensowenig wie sein Vorläufer es vermocht hatte.

Das eingeschobene Kapitel füllt die Seiten 29—60.

2) Paul Wernle. „Die Anfänge unserer Religion". Erste Ausgabe 1901; 410 S. Ueber Paulus S. 95—220. Von demselben Verfasser: Paulus als Heidenmissionar (Vortrag; 1899: 36 S.).

Heinrich Weinel. „Paulus" 1904; 316 S. Das Buch ist aus Aufsätzen erwachsen, die der Verfasser in der Christlichen Welt veröffentlichte.

Von demselben Verfasser: Paulus als kirchlicher Organisator (Antrittsvorlesung; 1899; 30 S.).

Aus der übrigen popularisierenden Literatur: Ad. Harnack. „Das Wesen des Christentums" 1900; 189 S. Ueber Paulus S. 110—118.

Georg Hollmann. „Urchristentum in Korinth" 1903; 32 S.

Paul Feine. „Paulus als Theologe". 1906; 80 S.

Carl Munzinger. „Paulus in Korinth". Neue Wege zum Verständnis des Urchristentums. 1908; 208 S. Der Verfasser schildert die Wirksamkeit des Apostels in der griechischen Großstadt nach Analogien, wie sie die moderne Missionspraxis bietet. Ob der neue Weg wirklich zu einem besseren Verständnis des Urchristentums führt, bleibt fraglich.

Als Spezialuntersuchung aus dem Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts sei die Arbeit von Karl Dick. — „Der schriftstellerische Plural bei Paulus" (1900; 169 S.) — erwähnt. Es sind ihrer in diesen Jahren nicht viele, da die Tendenz der Wissenschaft mehr auf das Popularisieren als auf das Forschen geht.

und darstellen. Damit hoffen sie über viele Schwierigkeiten, mit denen Holtzmann sich abmühte, hinauszukommen und das Elementare und Greifbare, was bei ihm vermißt wird, bieten zu können.

Wernle läßt Paulus als den großen Missionsapologetiker reden; Weinel zeichnet ihn als den Prediger der Religion der Innerlichkeit, der „Pharisäer", „Gottsucher", „Prophet", „Apostel", „Gründer der Kirche", „Theologe" und „Mensch", alles in einem war.

Die lebendige, von der zunftmäßigen gänzlich abweichende Darstellungsart fand Beifall und gab Anregung. Durch das konsequente Betonen des Apologetischen warf Wernle manchen geistreichen Gedanken in die Diskussion. Weinel seinerseits brachte Theologen und Laien das Dichterische und Pathetische der Ideenwelt des Heidenapostels wieder zum Bewußtsein.

Einen neuen Weg zum Begreifen und Verstehen haben sie aber nicht gefunden. Sie wandeln auf schattigem Pfad, der der breiten Straße parallel läuft. Mit seinen Annehmlichkeiten sind aber auch Gefahren verbunden, die sie selber und die, die ihnen nachwandelten, nicht immer vermieden haben.

Wenn die bisherigen Forscher modernisierten, so geschah es unbewußt. Wernle und Weinel aber erheben das Verfahren zum Prinzip und tragen kein Bedenken, das Dunkle am Paulinismus mit guten und schlechten Schlagworten der neuesten Theologie zu beleuchten. Nicht selten bilden sie sich ein, zu erklären, wo sie nur über die Sache hinausreden. Auf diese Weise kommt etwas gewollt Geistreiches und fast Unsolides in ihre Darstellung.

Auch ihre Lust am anschaulichen Schildern wird ihnen zur Versuchung. Nicht immer wissen sie sie in der richtigen Weise zu zähmen, und lassen sich dann zum Gemacht-Naiven fortreißen. Wernle insbesondere liebt es, einen präraфaelitischen Pinsel zu führen. So malt er den Apostel abends in der Herberge, Besuche empfangend, vermahnend und tröstend, am Zelttuch webend, mit einem Brief beschäftigt, alles miteinander und durcheinander ..... „Bisweilen flogen Steine ins Gemach, während er diktierte. Die Juden haben den Pöbel vom Marktplatz gegen ihn aufgehetzt. Manche seltsamen Uebergänge in seinen Briefen mögen in solch gewaltsamen Unterbrechungen ihren Grund gehabt haben" .....[1])

Auf eingehende Auseinandersetzung mit der bisherigen Anschauung

1) Paulus als Heidenmissionar. S. 36. Auf die Gefahren dieser leicht ins Unwissenschaftliche verfallenden Methode macht auch Ernst von Dobschütz („Die Probleme des apostolischen Zeitalters". Fünf Vorträge. 1904; 138 S.; siehe S. 61) aufmerksam.

gehen Feine[1]) und Titius[2]) aus. Sie sind dabei nicht ganz uninteressiert, sondern suchen nach einem Paulinismus, der der modernen Religion, wie sie sie fühlen, mehr zu bieten vermag als der des einseitig historisch orientierten nachbaurschen Liberalismus. Damit ist gegeben, daß sie sich von manchen Voraussetzungen und Vorurteilen, die den andern gemeinsam sind, frei erweisen, aber zugleich auch, daß sie nicht dazu berufen sein können, die Forschung auf eine neue geschichtliche Basis zu stellen.

Miteinander beanstanden sie die von Holsten und Holtzmann geübte Herauslösung des Paulinismus aus dem Urchristentum. Zum Aergernis, daß er als eine so einzigartige persönliche Schöpfung auch den Zeitgenossen unverständlich bleiben mußte, lassen sie sich nicht bekehren. Ehe sie sich entschließen, die ganze Lehre aus der Bekehrungsvision und dem Einwirken griechischer Ideen abzuleiten, wollen sie sie auf die Anschauungen hin untersuchen, die sie mit Jesus, dem Urchristentum und dem Judentum verbinden können.

Demgemäß sind sie in der Anerkennung griechischer Elemente und der damit gegebenen Zwiespältigkeit zurückhaltend. Feine behauptet, daß Hellenisches in der vorchristlichen Denkweise des Apostels nur insoweit vorhanden war, als es der Pharisäismus bereits enthielt. Titius will „nicht leugnen, daß dem großen Apostel ein hellenistischer Zug anhaftet", ist aber weit davon entfernt, die Lehre von Geist und Fleisch und die Mystik der neuen Kreatur einseitig von hier aus zu erklären. Hingegen weisen beide dem jüdischen Bewußtsein einen großen Teil an der Bildung der Lehre zu und kommen demgemäß zu einer umfassenden Anerkennung der Eschatologie.

Bei der Untersuchung der einzelnen Vorstellungen geht Titius überall von den Zukunftshoffnungen aus, wie schon sein Buch mit den Kapiteln über Gott und Eschatologie beginnt. Er zeigt, daß die Erlösung in ihrer allgemeinsten Auffassung eine Befreiung aus der gegenwärtigen, bösen Welt und eine Errettung in die kommende bedeutet und daß die Rechtfertigung ursprünglich mit der Idee des Gerichts bei der

1) Paul Feine. „Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt." 1899; 232 S. Von demselben Verfasser „Jesus Christus und Paulus" 1902; 309 S.

2) Arthur Titius. „Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit" (Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Zweite Abteilung). 1900; 290 S.

A. Schlatter in seiner Neutestamentlichen Theologie (Zweiter Teil. „Die Lehre der Apostel" 1910; 592 S. Ueber Paulus S. 199—407) wandelt in den Bahnen einer konservativen, rein biblisch-theologischen Forschung und beschreibt wie etwa B. Weiß.

Parusie zusammenhängt. Statt aber die Analyse der Grundbegriffe in dieser Art systematisch weiterzuführen, bricht er sie ab und bearbeitet den zutage geförderten historischen Stoff mit den Fragen und Distinktionen der modernen Theologie, weil er, wie es der Titel seines Buches schon anzeigt, seine Untersuchung unternimmt, um zugleich auch die Bedeutung des Neutestamentlichen „für die Gegenwart" darzutun. Um das „religiöse Leben" nachzuzeichnen, macht er sich ein Prinzip daraus, „sich nicht zu scheuen, von der Heerstraße, wie sie durch die termini technici bezeichnet ist, abzuweichen". So entdeckt er zuletzt allenthalben, daß Paulus das Uebernommene geklärt und in das Sittlich-Religiöse und Subjektiv-Erlebte umgeschaffen hat. Aus „dem eschatologisch-enthusiastischen Gedankengefüge, auf's engste mit ihm verbunden, aber in seiner Eigenart unverkennbar" sieht er, zu seiner Genugtuung, das „geistige Leben der neuen Religion" herausblicken.

Auch hier also, wie bei Wernle und Weinel, bewußtes und absichtliches Modernisieren, um die Religion Pauli hinter seiner Theologie zu entdecken.

Ein Unterschied jedoch ist vorhanden. Die andern brachten zu diesem Unternehmen eine gewisse Unbefangenheit und Begeisterung mit, die ihnen erlaubten, das Moderne und Historische ineinander zu schauen. Titius ist ein Beobachter mit scharfem Blick für das wirklich Geschichtliche. Er hält Vergangenes und Gegenwärtiges nebeneinander und muß einen gewaltsamen Akt des Willens und des Verstandes aufwenden und sich selber peinigen, um sie miteinander zu verbinden. Aus dieser freiwilligen Qual ist ein Buch geboren, das in den Einzelheiten voll treffender und anregender Bemerkungen ist, als Ganzes aber keine Befriedigung bietet.

Das Problem des Verhältnisses Pauli zu Jesus steht für Titius und Feine im Vordergrund des Interesses. Beide sind der Ansicht, daß die Beziehung eine viel engere ist, als die Forschung bis dahin annehmen wollte. Die von dem Apostel proklamierte Indifferenz für den „Christus nach dem Fleisch" soll nicht so verstanden werden, als ob er sich mit seiner Lehre nicht beschäftigt hätte. In seiner eingehenden Monographie sucht Feine darzutun, daß Paulus sich mit den Worten und Gedanken des historischen Jesus vertraut erweist und in Eschatologie, Erlösungslehre, Ethik, Stellung zum Gesetz und Auffassung von Taufe und Abendmahl nur weiterführt, was bei jenem schon vorhanden oder vorbereitet ist. Titius hat sich dieselbe Aufgabe gesteckt und glaubt, den Nachweis erbracht zu haben, „wie sehr der Apostel die Gedanken Jesu voraussetzt, an sie anknüpft und sie fortbildet" [1]).

1) Auch R. Drescher „Das Leben Jesu bei Paulus" (Festgruß an Stade;

Gegen dieses Resultat wendet sich Maurice Goguel[1]) und liefert eine gründliche Verteidigung der gewöhnlichen Ansicht. Er will zugeben, daß Paulus mehr vom Leben und vom Unterricht Jesu kennt, als er in seinen Briefen merken läßt. Ein fundamentaler Unterschied in der Lehre soll aber nicht wegzuleugnen sein und darin bestehen, daß der eine „das Heil", der andere die Art es zu erlangen predigt. In den Aussagen über Erlösung durch Tod und Auferstehung Christi, Parusie, Christologie, Kirche und Sakramente spricht Paulus, nach Goguel, Anschauungen aus, die weit über den Gesichtskreis des historischen Jesus hinausliegen. Eine Begegnung findet nur in der einfachen Ethik statt. Hinsichtlich des Gesetzes hat Jesus die Tat des Heidenapostels vorbereitet, ohne die Tragweite seines Standpunktes zu ermessen.

Das Problem, um das die nachbaursche Theologie immer herumgegangen war, wird also endlich einmal zur Diskussion gebracht. Eine Klärung ist freilich durch diese Verhandlung nicht erfolgt. Daß die These von Feine und Titius viel weiter geht, als das Material reicht, war nicht schwer zu erweisen. Andererseits mußte ihnen billigerweise zum mindesten zugestanden werden, daß sie eine gewisse Gemeinsamkeit der Grundvorstellungen dargetan hatten, auf die man vor ihnen nicht genug Wert gelegt hatte.

Goguels schroffe Antithesen sind auf den ersten Anblick einleuchtender als die etwas gewundene Darlegung Feines, weil er das unmittelbare Zeugnis der Texte für sich hat. Die Schwierigkeit macht sich aber alsbald bemerkbar, wo er begreiflich machen will, wieso Paulus zur Produktion neuer Anschauungen kommen mußte. Er kann die objektiven Faktoren der Weiterbildung nicht aufzeigen und verfällt infolgedessen darauf, alles „psychologisch" erklären zu wollen.

Aus der über die Maßen komplizierten Auseinandersetzung ergibt sich das eine mit Sicherheit, daß das Problem so, wie es gestellt wird, nicht existiert. Die vorausgesetzte Fragestellung läßt die gemeinsame Mittelgröße, das Urchristentum, außer Betracht.

1900; S. 101—161) ist der Ansicht, daß uns die Briefe, recht verstanden, „ein recht stattliches Material" über das Leben Jesu bieten. Wo er nur konnte, soll Paulus auf die Lehre des Meisters zurückgegriffen haben. Der Verfasser meint, er habe den Kampf für den gesetzesfreien Standpunkt so zuversichtlich ausgefochten, „weil er Jesus auf seiner Seite gewußt hat".

Zu erwähnen ist, daß auch J. Wellhausen auf ähnlichem Standpunkt steht. Er urteilt — „Israelitische und jüdische Geschichte" (VI. Aufl.; 1907; 386 S.) — daß Paulus „in Wahrheit derjenige gewesen, der den Meister verstanden und sein Werk fortgesetzt hat".

1) Maurice Goguel. L'apôtre Paul et Jésus Christ". 1904; 393 S.

Dies klar ausgesprochen und damit das Ende des nutzlosen Geredes über „Jesus und Paulus" und „Jesus oder Paulus" angebahnt zu haben, ist das Verdienst Harnacks. Wenn bereits in der ersten Generation, schreibt er in seiner Dogmengeschichte von 1909, aus der Religion Jesu etwas anderes geworden ist, so ist zu sagen, daß nicht Paulus die Verantwortung trägt, sondern die Urgemeinde [1]). Nur vermag er nicht zu erklären, warum der Heidenapostel noch über die Urgemeinde hinausgeht.

Die Frage der eigentümlich widerspruchsvollen Stellung des Apostels zum Gesetz wird durch Titius und Feine nicht geklärt.

Die Ethik wird in Monographien von Jakoby und Juncker behandelt [2]). Der erstere liefert eine eingehende Beschreibung. Der andere versucht ihr Fundament aufzudecken und sieht sich naturgemäß gezwungen, die ganze Erlösungslehre zu behandeln. In der hierbei entwickelten Methode erinnert er an Titius. Mit historischem Blick erkennt er in dem schönen Kapitel über die Entstehung des neuen Lebens, daß alle ethischen Begriffe Pauli irgendwie eschatologisch und naturhaft bedingt sind; nachher verfällt er ins Modernisieren.

So versucht er z. B. darzutun, daß Paulus das Wirken des Geistes im Menschen nicht naturhaft gedacht, hingegen aber „den Affekt der dankbaren Liebe zu Gott und Christo als die subjektive Wurzel des neuen Wandels angesehen habe". Auch hier die Angst vor dem Objektiven in der Anschauung des Heidenapostels und die Tendenz, ja nicht in die „einseitig-intellektualistische Beurteilung" zu verfallen, son-

1) Adolf Harnack. „Lehrbuch der Dogmengeschichte". IV. Aufl. 1909. Erster Band 826 S.; S. 107. In demselben Sinne äußert sich Adolf Jülicher. „Paulus und Jesus". 1907; 72 S. Siehe S. 34.

2) Hermann Jakoby. „Neutestamentliche Ethik". 1899; 480 S. Ueber Paulus S. 243—406.

Alfred Juncker. „Die Ethik des Apostels Paulus". Erste Hälfte 1904; 288 S.

An Einzeluntersuchungen: Emil Sokolowski. „Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihrer Beziehung zu einander". 1903; 284 S. Der Verfasser schlägt den Einfluß des Griechischen neben dem Jüdischen gering an und will das Besondere und Lebendige der Anschauung des Apostels aus seiner persönlichen Erfahrung — hauptsächlich aus der Vision bei Damaskus — erklären.

Hans Windisch. „Die Entsündigung des Christen nach Paulus" 1908; 132 S. Die Schwierigkeiten, die Paulus aus seiner Mystik erwachsen, werden aufgedeckt. Es zeigt sich, daß diese ihm die Konstatierung von Sünden bei den Getauften eigentlich unmöglich macht. Der eschatologische Charakter der „sakramental-mystischen Entsündigungstheorie" wird stark herausgearbeitet. Der Verfasser setzt die Untersuchungen fort, die Paul Wernle in seiner Schrift „Der Christ und die Sünde bei Paulus" (1897; 138 S.) als erster in Angriff genommen hat. Siehe S. 47 dieser Untersuchung.

dern die „spezifisch religiöse Einschätzung" der Person und des Evangeliums des Apostels in den Vordergrund treten zu lassen.

Es ist nicht von ungefähr, daß die Forscher dieser Epoche sich so auf die Unterscheidung von Theoretisch und Religiös verlegen. Hinter diesem Beginnen verbirgt sich Erstaunen und Angst.

Die Erforschung der Religion des Spätjudentums war ihren Weg gegangen. Je weiter sie voranschritt, desto deutlicher wurde, daß die Theologie Pauli auf diesem Boden erwachsen war. Holtzmanns Theologie hatte die Wissenschaft gegen das, was in den nächsten Jahren von dieser Seite her auf sie einstürmen sollte, nicht zu feien vermocht. Dem elementaren Eindruck konnte sie sich nicht entziehen. Und als die Resultate jener Forschung in dem gewaltigen Buche Boussets über die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter in einem gewissen Abschluß vorlagen, war es sicher, daß die Angst nicht umsonst gewesen war [1]).

Mit dem unbefangenen Vergeistigen der Lehre, wie es Holsten, Pfleiderer und Holtzmann — letzterer nicht mehr ganz unbefangen — geübt hatten, war es vorbei [2]). Die Anerkennung des Natur-

1) Wilhelm Bousset. „Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter". 1903; 512 S.

Von demselben Verfasser gleichzeitig: „Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament" (Vortrag; 1903; 67 S.).

Speziell von der Eschatologie handelt die schöne Arbeit von Hugo Greßmann „Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie". 1905; 378 S. Der Verfasser verhält sich der „religionsgeschichtlichen Methode" gegenüber etwas zurückhaltend und sucht bei jeder Aussage festzustellen, ob sie in Israel entstanden sein könne oder als aus der Fremde gekommen angesehen werden müsse.

Paul Volz — „Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba" (1903; 412 S.) — sucht, ohne überzeugen zu können, einen Aufriß der Zukunftsvorstellungen zu geben.

Die Untersuchungen Everlings führt eine Studie von Martin Dibelius — „Die Geisterwelt im Glauben des Paulus" (1909; 249 S.) — zeitgemäß weiter. Neben den spätjüdischen Stellen bringt der Verfasser noch die rabbinischen und „religionsgeschichtlichen" bei. Sehr lehrreich sind die sprachgeschichtlichen Exkurse (S. 209—232). Ueber Everling siehe S. 43—45 dieser Untersuchung.

2) Auf dem alten Standpunkt stehen noch die Ausführungen von G. F. Heinrici „Das Urchristentum" 1902; 142 S. Ueber Paulus S. 71—101. Gegen das Naturhafte in der Erlösungslehre S. 95 u. 96.

W. Bousset — „Der Apostel Paulus" 1906; 16 S. — nimmt an, daß wir die Lehre des Apostels nie ganz verstehen werden. „Wir bescheiden uns . . ., daß wir in seinen Briefen nur Bruchstücke seines Geisteslebens vor uns haben, dessen ganzen Reichtum wir nur noch ahnen können; wie kühn hingeworfene erratische Blöcke, so schauen uns die einzelnen Ausführungen des Paulus an, nur mühsam und nur teilweise konstruieren wir ihre Gedankenzusammenhänge".

haften in Pauli Zukunftserwartungen genügte nicht mehr. Es mußte eingestanden werden, daß seine Erlösungslehre überhaupt diesen Charakter trug und daß die Grundrichtung seiner Mystik nicht ethisch, sondern physisch war, wie es Lüdemann schon anno 1872 ausgesprochen hatte, ohne die Tragweite seiner Beobachtung zu ahnen.

Es fragte sich nur, wie viel man der fremdartigen Weltanschauung, die den Paulinismus in ihren Bereich ziehen wollte, zugestehen müßte und was zu retten wäre.

In dieser Not kam die Wissenschaft dazu, die Unterscheidung von theoretisch und religiös auf die Lehre des Apostels anzuwenden, wie es schon Holtzmann versucht hatte, als er sich gegen ihren gnostisch-intellektualistischen Charakter nicht mehr verschließen konnte.

Besonders kritisch wurde die Lage durch das, was hinsichtlich der paulinischen Vorstellung über Taufe und Abendmahl zugegeben werden mußte. Bisher hatte dieses Kapitel der Wissenschaft keine sonderliche Mühe bereitet. Es war angenommen worden, daß es sich im Grunde nur um eine symbolische Auffassung handeln könne. Die Erlösungslehre der ethischen Gedankenreihe, urteilte man, findet in den heiligen Handlungen ihre kultische Darstellung.

Auch Holtzmann, in dem Abschnitt über „Mysteriöses"[1]), steht eigentlich noch auf dem Boden dieser Darstellung. Taufe und Abendmahl, führt er aus, sind in erster Linie Bekenntnisakte, durch welche der Tod des Herrn verkündet wird. Dazu kommt für das Abendmahl eine Bedeutung als Gemeinschaftsmahl und für die Taufe die Wertung als symbolische Handlung. Sie bildet, nach Röm. 6, die geheimnisvolle Gemeinschaft mit dem begrabenen und auferstandenen Christus ab. „Das äußere Symbol der vollständigen Untertauchung bedeutet und stellt dar den Untergang des alten Fleischesmenschen, das Heraufsteigen aus dem Wasser, den Hervorgang eines neuen, eines Geistmenschen . . . ."

Paulus, meint Holtzmann, legt den Inhalt seiner „Erfahrung" in diese Handlung und löst sie damit von der alten Anschauung ab, die durch ihren Zusammenhang mit der Johannestaufe gegeben war. Genau besehen schafft er beide Kulthandlungen um, indem er seine neue Auffassung des Christentums mit ihnen in Verbindung bringt, um sie zu kultischer Betätigung gelangen zu lassen.

Wahrscheinlich, immer noch nach Holtzmann, ließ er sich dabei durch Analogien, die er im damaligen Mysterienwesen fand, leiten. Die gebrauchten Ausdrücke wenigstens erinnern gelegentlich an die dort übliche Sprache. Hier setzte dann die spätere Umbildung ein. „Tat-

1) „Neutestamentliche Theologie" zweiter Band. 1897. S. 175—187.

sächlich war es Paulus, der von einem äußersten, man kann fast sagen entlegenen, Punkte seiner Gedankengänge aus der alten katholischen Kirche eine Bahn frei gemacht hat, auf die sie freilich höchst wahrscheinlich, auch ohne jenen, doch immer nur gelegentlich und nebenbei erfolgten, Vorgang geraten wäre."

Interessant ist es, zu beobachten, welche Anschauungen in diesen verklausulierten Ausführungen ausgeschlossen werden sollen. Es kommt Holtzmann darauf an, zu betonen, daß Taufe und Abendmahl in der Lehre des Apostels eine mehr nebensächliche Bedeutung haben und daß sie nicht wirkliche Sakramente, sondern sakramentsähnliche Handlungen sind. Mit Absicht umgeht er die einfache Frage, auf die doch alles ankommt, ob Taufe und Abendmahl die Erlösung wirken oder nur darstellen.

Aber diejenigen, die nach ihm kamen, mußten sie aufwerfen und, soweit sie den Texten die Ehre geben wollten, bejahen. Wernle bemerkt betrübt, daß den kultischen Handlungen bei Paulus ein viel größerer Wert zukommt, als man annehmen möchte, und daß er an gewissen Stellen „heidnische" Anschauungen duldet oder geradezu provoziert. Weinel muß anerkennen, daß neben der Religion der Innerlichkeit, die er in der Lehre des Apostels entdeckt hat, eine ihr artfremde Sakramentsreligion auftaucht. „Bald", schreibt er, „bringt der Glaube den Geist, bald tut es die Taufe; bald vereinigt der Glaube mit Christus, bald das Abendmahl". Titius fühlt sich genötigt, die symbolische Bedeutung von Röm. 6, die für Holtzmann noch den sicheren Ausgangspunkt bildete, aufzugeben und konstatiert, daß die Haltung dieses Kapitels „supranatural" ist und daß die darin vorausgesetzte Taufe „eine reale Eintauchung in den Tod und eine ebenso reale Anteilnahme an der Auferweckung Christi bezeichnet". Feine — in „Jesus Christus und Paulus" — verlangt, daß der sakramentale Charakter der von Paulus geschilderten Kulthandlungen allgemein anerkannt werde.

In seiner Schrift „Taufe und Abendmahl bei Paulus" läßt Heitmüller die alte und die neue Ansicht nebeneinander auftreten und zeigt, daß die letztere nach den Texten die allein berechtigte ist. Die mystische Verbindung, die in Taufe und Abendmahl zwischen dem Gläubigen und Christus in Kraft tritt, ist eine „physisch-hyperphysische" und hat zur Folge, daß der erstere den Tod und die Auferstehung des letzteren „realiter mit erlebt"[1]).

Die liberale Vorstellung vom Paulinismus war ins Herz getroffen. Kommt die Erlösung in den Sakramenten zustande, so bil-

1) W. Heitmüller. „Taufe und Abendmahl bei Paulus". 1903; 56 S.

den diese nicht mehr einen „entlegenen Punkt" der Lehre des Apostels, sondern stehen im Zentrum. Zugleich ist damit eine Unterscheidung zwischen „Theoretischem" und „Religiösem" unmöglich gemacht. Eine Erlösungslehre, die sich in dieser Art mit physisch-hyperphysisch wirkenden Mysterien verbindet, ist ihrem Wesen nach rein supranatural[1]).

Der Mut der Theologie war auf eine harte Probe gestellt. Als Baur und seine Nachfolger sich zur voraussetzungslosen, freien Forschung bekannten, hatten sie nicht ahnen können, daß es einer kommenden Generation einmal so schwer gemacht werden könnte, dem Grundsatz treu zu bleiben. Die Unterscheidung von theoretisch und religiös aufgeben und rein geschichtlich verfahren, hieß, wie die Dinge zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts lagen, nichts anderes als einen durchaus zeitlich bedingten Paulinismus in der Hand behalten, mit dem die moderne Anschauung nichts anzufangen weiß, und ein System entwickeln, das für unsere Religion tot ist.

In dieser Krise erstand der Theologie in William Wrede ein vornehmer Mahner, der sie auf dem Wege der Wahrhaftigkeit zu erhalten suchte. Sein „Paulus", kurz und allgemeinverständlich geschrieben, erschien anno 1904[2]).

Das „Theologische", schreibt er, läßt sich bei Paulus nicht von der „Religion" scheiden. Seine Religion ist durchaus theologisch, seine Theologie ist seine Religion.

Damit ist die Theorie, die Holtzmann in seiner Theologie aufgebracht und die Wernle, Weinel, Heitmüller, Titius und die anderen ausgebildet, abgetan, ehe sie noch aus dem Kindesalter heraustrat. Sie brachte es auf sieben Jahre.

Auch die Ausflucht zweiter Ordnung, Paulus habe kein System

1) Wie sehr die Theologie sich wehrte, diese selbstverständliche Konsequenz zu ziehen, ist aus den Ausführungen Weinels und Heitmüllers zu ersehen. Sie wollen über die Konstatation, daß die Sakramente in schroffem Gegensatz zu der eigentlichen „Religion" Pauli stehen, nicht hinausgehen und glauben, das Problem gelöst zu haben, wenn sie behaupten, daß der Heidenapostel von dem Widerspruch nichts gemerkt habe.

Weinel. „Paulus selbst fühlt das Problem gar nicht, das durch das Zusammentreffen der naturhaften Erlösungsreligion der Mysterien mit der sittlichen des Christentums gestellt ist."

Heitmüller. „Diese Anschauungen von Taufe und Abendmahl stehen deshalb in unausgeglichener und unausgleichbarer Inkongruenz mit der zentralen Bedeutung des Glaubens im paulinischen Christentum, d. h. mit der rein geistigen, persönlichen Auffassung des religiösen Verhältnisses, wie sie in der paulinischen Frömmigkeit und Gedankenwelt im Vordergrunde steht."

2) William Wrede. „Paulus" 1904; 113 S. (Religionsgeschichtliche Volksbücher).

erdacht, sondern seine Gedanken in freiem Nebeneinander entwickelt, wird außer Kurs gesetzt. Das Gebäude der Erlösungslehre, äußert Wrede, ist von großer Geschlossenheit.

Noch mehr. Es ist auch nicht kompliziert, sondern „im Grunde sehr einfach", wenn man die Vorstellungswelt, aus der es sich erbaut, in Betracht zieht und von den allgemeinsten Begriffen ausgeht.

Die Erlösung — dies sein Gedankengang — ist nicht etwas, was sich am einzelnen Subjekt als solchem vollzieht, wie nach der späteren christlichen Vorstellung, sondern bedeutet ein allgemeines Geschehen, an dem das Individuum Teil hat.

Sie besteht darin, daß die Menschheit aus der Herrschaft der Gewalten, die jetzt über diese Welt gesetzt sind, errettet wird. Diese sind in Tod und Auferstehung Jesu vernichtet worden, was bei der Parusie offenbar werden wird. So ist die Erlösung ihrem Wesen nach eine Versicherung auf jene Zukunft.

Aber sie ist schon jetzt, wenn auch noch nicht sichtbar, real. Christus ist der Vertreter der menschlichen Gattung. Was ihm geschehen, ist allen geschehen. „Alle sind deshalb mit dem Moment seines Todes so gut wie er selbst von den feindlichen Gewalten erlöst, und alle mit seiner Auferweckung in ein unzerstörbares Leben versetzt". Dokumentiert wird die geschehene Veränderung durch den Geist. Er stellt das überirdische Leben in den Erlösten dar, als ein „Geschenk der Endzeit, in der die Kräfte jener Welt bereits in dieses Dasein hinein wirken".

Diese ganz „objektiv" gedachte Vorstellung von der Erlösung hat für die moderne Empfindungsweise etwas „Unpersönliches und Kaltes". „Sie vollzieht sich ganz außerhalb des einzelnen Menschen, und die Vorgänge scheinen sich an Christus sozusagen nur abzuspielen".

Zustande kommt sie in den Sakramenten. „Die naturhafte Umwandlung wird durch naturhafte Vorgänge vermittelt". Paulus lebt also in derben, massiven Anschauungen.

Was er über Rechtfertigung durch Glauben und über Gesetz ausführt, geht auf diese Grundanschauung von der Erlösung zurück und stellt nur die „Kampfeslehre" dar, zu der er, um die Freiheit vom Gesetz durchzusetzen, gedrängt wurde.

Das Material der Gedankenwelt ist also jüdisch. Wie verschob es sich ins Christliche?

Das Christusbild Pauli war fertig, ehe er an Jesus glaubte. Bei der Bekehrung durch die Vision vor Damaskus nahm er nur dies in seine Anschauung neu auf, daß jenes Himmelswesen vorübergehend das menschliche Dasein angenommen hatte, um in Tod und Auf-

erstehung die Menschheit zu erlösen und den neuen Zustand der Dinge heraufzuführen. Ein Einfluß der Lehre Jesu auf die Theologie des Heidenapostels ist nicht anzunehmen. Wrede gräbt die Gruft zwischen beiden so tief wie möglich und will das Evangelium Pauli dem Jesu gegenüber als etwas Selbständiges und Artfremdes aufgefaßt wissen.

Daß der Heidenapostel zur Anschauung von dem Ende des Gesetzes gekommen ist, soll sich zum Teil aus dem Erlebnis der Bekehrung, zum Teil aus den Bedürfnissen der Heidenmission erklären.

Von der Bedeutung und einzigartigen Schönheit des Buches Wredes läßt sich nicht genug sagen. Es gehört nicht der Theologie, sondern der Weltliteratur an.

Ueber der Bewunderung darf man aber der Gerechtigkeit nicht vergessen. Was hier vorgetragen wird, ist nicht absolut neu. Aehnliches, und mit eingehender Begründung, hatte schon Kabisch ausgesprochen, Kabisch, den die Theologie totgeschwiegen hatte, weil sie nichts mit ihm anzufangen wußte. Wrede tut nichts anderes, als daß er der von jenem geschaffenen Erkenntnis sein künstlerisches Sinnen und Darstellen leiht und die Scheidung von „Theorie" und „Religion", die ihr den Weg zur Anerkennung versperrt, als nicht statthaft erweist[1]).

Eines freilich wird man bei dem Buche Wredes bedauern. Die knappe und populäre Fassung erlaubt kein Eingehen auf die Probleme. Bei ausführlicher Begründung und Auseinandersetzung mit Gegnern und Vorläufern wäre der Verfasser zu mancher Frage genötigt worden, die sich ihm so nicht aufdrängt.

Was bleibt im Dunkel?

Wrede will die Möglichkeit der Erlösung so verstehen, daß „die Menschheit", weil Christus in seinem Erdendasein mit ihr als Gattung solidarisch wird, an seinem Tod und seiner Auferstehung Teil erhält. Diese Anschauung ist so nicht haltbar. Bei Paulus bezieht sich die Errettung nicht auf die Menschheit als solche, sondern nur auf die Erwählten. Auch ist fraglich, ob die Idee der Gattungsgemeinschaft ausreichen kann, um zu erklären, wieso Tod und Auferstehung Jesu Christi sich in andern Menschen auswirken können.

Worauf gründet sich die mystische Gemeinschaft mit Christo? Auf diese Frage hat auch Wrede nicht geantwortet.

Auch die widerspruchsvolle Stellung Pauli zum Gesetz ist durch

1) Inwieweit Wrede sich von Kabisch beeinflußt weiß und inwieweit er das Gefühl hat, Neues zu schaffen, ergibt sich aus seiner Darstellung nicht. Er zählt jenes Werk wohl zu den „sehr wichtigen Spezialuntersuchungen", von denen er bei der Literaturangabe redet, ohne sie anzuführen.

ihn nicht erklärt worden. Er vermag nicht einmal darzutun, wodurch der Apostel auf den Gedanken kommt, es sei nicht mehr in Kraft. Daß er zum Teil durch das Bekehrungserlebnis, zum Teil durch die Bedürfnisse der Heidenmission dazu geführt worden sei, ist eine Verlegenheitsauskunft. Gelingt es nicht, die Behauptung Pauli mit ihren inneren Widersprüchen als logischen und notwendigen Schluß aus dem System zu begreifen, so bleibt sie so gut wie unerklärt[1]).

Einen Aufriß des Ablaufs der Endereignisse gibt Wrede nicht, obwohl ein solcher offenbar zum „System" gehört.

Nicht erklärt wird, inwiefern der Tod Jesu zugleich als zur Sündenvergebung geschehen ausgedeutet werden kann. Ueberhaupt wird der Zusammenhang zwischen der eigentlichen, in der Erlösungsmystik niedergelegten Theologie und der „Kampfeslehre" nicht offenbar.

In der Frage des Verhältnisses Pauli zu Jesus nimmt Wrede an, daß die Gedankenwelt, in der beide lebten, eine vollständig verschiedene war. Dies hängt mit seiner Ansicht zusammen, daß der galiläische Meister keine Ansprüche auf die Messianität geltend machte, sondern erst nach seinem Tode von der Gemeinde und Paulus zu dieser Würde erhoben wurde, was dann in die evangelische Geschichtserzählung in der Art zurückgetragen worden sein soll, daß der Herr nur seinen Jüngern seinen Rang bekannt gegeben und sie verpflichtet habe bis nach seinem Tode davon zu schweigen[2]). Seine Verkündigung war vor allem ethisch. Was die Eschatologie und die Wertung seines Todes anbetrifft, kamen von ihm aus dem Heidenapostel keine Ansätze einer Theologie zu. Dieser hat also etwas wesentlich Neues geschaffen, das mit den Gedanken Jesu sozusagen nichts zu tun hat und auch weit über die Anschauungen des Urchristentums hinausging[3]).

1) Auch E. von Dobschütz („Probleme des apostolischen Zeitalters" 1904; 138 S.) geht nicht näher auf die Frage nach der Genesis der paulinischen Anschauung vom Gesetz ein, obwohl er ausführlich von Judenchristentum und Heidenchristentum handelt.

2) Albert Schweitzer. Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung (1906; 418 S.). Ueber Wrede S. 327—347.

3) Durch diese Behauptung Wredes wurde eine neue Literatur über „Paulus und Jesus" hervorgerufen, die sich größtenteils gegen seine „Einseitigkeit" wandte.

P. Kölbing. Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus. 1906; 114 S.

Ad. Jülicher. Paulus und Jesus. 1907; 72 S.

Arnold Meyer. „Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus?" 1907; 104 S.

Wilh. Walther. „Pauli Christentum, Jesu Evangelium". 1908; 51 S.

Joh. Weiß. „Paulus und Jesus." 1909; 72 S. — „Christus. Die Anfänge des Dogmas" 1909; 88 S.

Also steht auch bei Wrede, wie bei Holsten und Holtzmann, die Lehre Pauli als eine isolierte Größe da, die weder Verbindung nach rückwärts noch Wirkung nach vorwärts aufweist. Und zwar kann auch er nicht erklären, warum das System ohne Einfluß blieb. Daß die „Kampfestheologie" mit dem Gedanken des Sühnetodes zur Phrase wurde, als die Gesetzesfrage nicht mehr aktuell war, mag plausibel scheinen. Aber warum wurde die mystische Erlösungslehre bei Seite geschoben und nicht weiter gebildet? Ihre Voraussetzungen — wenn Wredes Darstellung richtig ist — konnten sich in der nächsten Generation doch kaum irgendwie ändern.

Eine in vielen Punkten überaus wertvolle Ergänzung zu seinen Anschauungen bietet Martin Brückners Studie über die Entstehung der paulinischen Christologie[1]).

Der Verfasser gibt die genauen Nachweise der Theorie, daß die paulinische Christologie aus der Einfügung der irdischen Episode der Menschwerdung, des Sterbens und Auferstehens in die schon gegebene Vorstellung einer präexistenten himmlischen Persönlichkeit entstanden sei[2]). Dabei liefert er eine wundervoll klare Darstellung der jüdischen Eschatologie und ihres Aufbaus. Er zeigt, daß schon sie — in den Apokalypsen Esra und Baruch — zwischen dem zeitlich beschränkten messianischen Reich und der darauf folgenden gänzlichen Welterneuerung unterschieden hat und daß dementsprechend zwei Auferstehungen anzunehmen sind. Die eine, an der nur eine begrenzte Zahl Teil hat, findet beim Erscheinen des Messias statt; die andere, allgemeine, erfolgt erst nach dem Zwischenreich. Als Ort des letzteren soll Paulus sich, wie die jüdischen Vorgänger, das Land Palästina mit dem neuen Jerusalem als Mittelpunkt vorgestellt haben.

1) Martin Brückner. „Die Entstehung der paulinischen Christologie". 1903; 237 S.

Das Werk erschien einige Monate vor Wredes „Paulus". Aber der Verfasser, mit ihm in persönlichem Gedankenaustausch stehend, ist mit seiner Methode und seiner Grundanschauung vertraut. Da er zugleich ein selbständiger Geist ist, stellt sein Werk nicht nur eine Ergänzung sondern einen wirklichen Fortschritt dar.

2) Mit Wrede und Brückner setzt sich Wilhelm Olschewski in seiner gedankenreichen, aber dunkel und schwer geschriebenen Dissertation „Die Wurzeln der paulinischen Christologie" (1909; 170 S.) auseinander. Er glaubt, daß durch die von ihnen vorgetragene Entstehung der Christologie die dem Paulus so „spezifisch eigentümliche Verbindung der Christologie mit der Pneumatologie" nicht erklärt wird und verlangt, daß in dem Damaskuserlebnis der zureichende Grund „für die innig-organische Verschmelzung" der Anschauung von Christo mit derjenigen des durch ihn wirkenden Geistes gesucht werde. Jedenfalls hält er es für „prinzipiell und methodisch falsch, die paulinische Christologie in ihrer Wurzel aus der jüdisch-apokalyptischen Christologie deduzieren zu wollen."

Interessant ist zu bemerken, wie Wrede und Brückner, ohne selber darauf aufmerksam zu machen, einen der gewichtigsten Einwände der Ultra-Tübinger widerlegt haben. Diese hatten behauptet, es sei unmöglich, daß der Prozeß der Vergöttlichung der Person Jesu innerhalb weniger Jahre zur Vollendung gediehen sei und hatten dafür mindestens zwei Generationen in Anspruch nehmen wollen. Nun aber wird gezeigt, daß gar nicht dieser Vorgang, sondern ein anderer, der in einem Augenblick ablaufen konnte, in Frage kommt, insofern als es sich nur um die Aufnahme der Episode von Menschwerdung, Tod und Auferstehung in die schon bestehende und lebendige Vorstellung vom Messias handelt.

Die unmittelbare Wirkung der Darstellung Wredes war die, daß man sich zuversichtlicher zur naturhaften Auffassung der paulinischen Erlösungslehre zu bekennen wagte und die Unterscheidung von „Theorie" und „Religion", wo man ihrer nicht entraten konnte, mit Mäßigung geltend machte [1]).

---

1) Aus der Literatur: A. Schettler. „Die paulinische Formel „Durch Christus"." 1907; 82 S. — J. Haußleiter. „Paulus." 1909; 96 S. (Populär; Vorträge). R. Knopf. „Paulus." 1909; 123 S.

Eberhard Vischer. „Der Apostel Paulus und sein Werk." 1910. 143 S. Von demselben Verfasser: „Die Paulusbriefe." 1906; 80 S. Eine ausgezeichnete, allgemeinverständliche Einführung in die Einleitungsfragen. Julius Schniewind. „Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus." 1910; 120 S.

Johannes Müller. „Die Entstehung des persönlichen Christentums der paulinischen Gemeinden." 1911; 306 S. Gute Analyse des allgemeinen Inhalts des Evangeliums Pauli. Das System und die Mystik des Apostels werden nicht erklärt. Das Buch ist die zweite Ausgabe einer 1898 unter dem Titel „Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung untersucht" erschienenen Studie.

Adolf Deißmann. „Paulus." Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. 1911. 202 S. Aus Vorträgen erwachsen.

Der Verfasser wendet sich gegen die Forschung, die auf die Einsicht in das „System der paulinischen Theologie" ausgeht, und meint, sie wäre mit diesen „doktrinären Interessen" je länger je mehr auf Abwege gekommen. Für ihn ist Paulus in erster Linie „ein Heros der Frömmigkeit," bei dem das „Theologische das Sekundäre" ist. Er behauptet, der Apostel sei mehr Beter und Zeuge, Bekenner und Prophet, als gelehrter Exeget und grübelnder Dogmatiker.

Er will auf Grund der Erinnerungen zweier Orientfahrten den Mann von Tarsus „in das Sonnenlicht seiner anatolischen Heimat und in die klare Luft der antiken Mittelmeerwelt stellen" und glaubt, daß dann das, „was wie ein Heft verblaßter und verwischter Bleistiftskizzen unser Auge schmerzte, mit einem Male plastisch, in Licht und Schatten lebendig" vor uns stehen wird.

Diese Hoffnung ist in seiner Darstellung in keiner Weise verwirklicht. Es zeigt sich, was schon in des Verfassers „Licht vom Osten" auffällt, daß er den Wert der landschaftlichen Eindrücke und des erhaltenen Kulturmaterials zwar stark anpreist

Eine durchgreifende Revision der bisherigen Auffassung hat er nicht erzwungen. So behält Harnack in der Dogmengeschichte von 1909 seine Darstellung von 1893 unerschüttert bei[1]). Reinhold Seeberg unternimmt 1908 einen an sich sehr interessanten Versuch neue Bahnen zu wandeln, geht aber auf Wrede und seine Probleme nicht ein. Er bleibt dabei, daß der Heidenapstel kein „einheitliches dogmatisches System" geschaffen, sondern sich in einer Anzahl von verschiedenen Gedankenkomplexen bewegt habe, die für ihn durch „erlebte Religion" zusammengehalten wurden[2]).

Diese Nichtberücksichtigung hat nichts zu bedeuten. Die Dogmengeschichte konnte mit Wredes Auffassung nichts anfangen. Bezeichnend aber ist, daß sich unter denen, die sich zu seiner Grundanschauung bekennen, keiner findet, der es unternimmt, sie in umfassender Darstellung zum Siege zu führen.

Dies liegt an den absonderlichen Schwierigkeiten, die der von ihm entworfene Plan in sich birgt.

Das in der Lehre Pauli zu konstatierende Naturhafte ist nämlich weder einheitlich noch ganz aus dem Spätjüdischen zu erklären. Genau besehen handelt es sich um drei besondere Arten, von denen die eine der Eschatologie, die andere der mystischen Erlösungslehre und die dritte den Sakramenten eigen ist.

Der Materialismus der auf die Zukunft gehenden Anschauung der

---

aber davon, wo das eigentliche Erklären der Gedanken anfängt, bei weitem nicht so viel erntet, als er angab.

An seiner Darstellung rächt sich auch, daß er von „doktrinären Interessen" allzu gering denkt. Sie ist unklar, verworren und geht nicht auf das Wesen der Gedanken. Deißmann hat für die Mystik Pauli alte „psychologische" Erwägungen auf neue Schlagworte gebracht, aber ihre Erklärung in nichts gefördert. Sein Buch nimmt sich nach Wredes „Paulus" wie ein Anachronismus aus. Ueberhaupt ist es nicht angängig, daß eine neu sein wollende Auffassung sich in der unzureichenden Form einer Sammlung von Vorträgen präsentiert.

1) Adolf Harnack. „Lehrbuch der Dogmengeschichte." IV. Aufl. Erster Band 1909; 826 S. Ueber Paulus: S. 96—107. (III. Aufl. 1893).

2) Reinhold Seeberg. „Lehrbuch der Dogmengeschichte." Zweite Aufl. Erster Band 1908; 570 S. Ueber Paulus: S. 68—78. Der erste Kreis umfaßt die Gedanken über Geist und Fleisch, Gnadenkraft und Sündenmacht, Christus und die neue Kreatur; der zweite besteht aus den Formeln, die gegen das Judenchristentum geschaffen werden; der dritte handelt von der Mystik des Leibes Christi, in dem die natürlichen Unterschiede zwischen den Menschen aufgehoben sind. Im einzelnen viele feine Beobachtungen. Die erste Aufl. (1895) enthält noch keinen Abschnitt über Paulus.

Die vierte Auflage der Loofs'schen Dogmengeschichte (1906. Erster Band 576 S.) läßt den Heidenapostel ebenso unberücksichtigt, wie es die früheren taten.

Erlösung hat es mit überirdischen Mächten, mit Gericht, körperlicher Auferstehung und Verwandlung zu tun.

Etwas anderes ist der Realismus der Mystik der neuen Kreatur, der behauptet, daß die Gläubigen Tod und Auferstehung in der Gemeinschaft mit Christo schon jetzt erleben und dabei, unter der sie noch deckenden irdischen Hülle bereits die Wesenheit der Unvergänglichkeit anziehen.

Von dieser Anschauung wiederum verschieden ist die sakramentale, insofern als sie eine unbegreifliche Veräußerlichung derselben darstellt. Was nach der vorherigen an sich, ohne an einen sichtbaren Akt gebunden zu sein, abzulaufen schien, soll jetzt als Wirkung von Essen und Trinken und Benetzung mit Wasser begriffen werden. Das Sakramentale ist ein Magisches.

Von diesen drei Arten des Naturhaften läßt sich nur die erste unmittelbar aus dem Spätjudentum begreifen. Für die beiden andern bietet es keine Analogien. Das Spätjudentum ist darin Judentum geblieben, daß es keine Mystik und keine Sakramente kennt.

Andererseits stehen die drei Arten des Naturhaften in der Erlösungslehre Pauli nicht unvermittelt nebeneinander, sondern scheinen irgendwie derart unter sich verbunden zu sein, daß die eschatologische dominiert und den Untergrund der beiden andern abgibt. Der nächstgegebene Versuch hätte darin bestanden, daß man das Mystische und Sakramentale aus dieser Wurzel abzuleiten versuchte.

Einen Anfang in dieser Richtung hatte Kabisch gemacht, als er es unternahm, die Verbindungen zwischen der Eschatologie und der Mystik des realen Sterbens und Auferstehens mit Christo aufzuzeigen[1].

Dabei hatte er aber die Sakramente nicht in Betracht gezogen. Sie aber sind es gerade, die es von vornherein unmöglich zu machen scheinen, den Paulinismus jemals ganz aus Spätjudentum und Eschatologie zu begreifen. Darum suchen Wrede und die mit ihm gehen noch nach andern Quellen. Sie wollen das System nicht einseitig eschatologisch, sondern „religionsgeschichtlich“ erklären und annehmen, daß sich darin nicht nur spätjüdische, sondern auch allgemein orientalische Ideen, wie sie in den Mysterienreligionen vorliegen, wirksam erweisen.

Freilich wäre zunächst zu erwägen gewesen, ob die religionsgeschichtliche Methode ihrem Wesen nach auf die Erklärung des Paulinismus anwendbar ist.

Religionsgeschichtlich forschen will besagen, daß man die einzelnen

1) Ueber Kabisch siehe S. 45—49.

Religionen nicht isoliert, sondern den gegenseitigen Beeinflussungen, die offen oder insgeheim spielen, nachzugehen entschlossen ist.

Im Grunde handelt es sich also nur um eine selbstverständliche Forderung wissenschaftlicher Methode, die nur deswegen einen besonderen Namen erhielt, weil sich die theologische Forschung ihr gegenüber so lange verschloß.

Zu Ehren und Macht gelangte die also benannte Methode durch die dem alten Testament und den griechisch-orientalischen Kulten gewidmete Forschung. Auf dem ersteren Gebiete räumte sie mit dem Vorurteile auf, als ob das Judentum sich ganz aus seinen eigenen Triebkräften entwickelt hätte, und wies nach, wieviel allgemein Orientalisches es in sich aufnahm. Insbesondere tat sie dar, daß die spätjüdische Apokalyptik mit Vorstellungen der babylonischen und der eranisch-zarathustrischen Religion erfüllt ist und eine Verbindung kosmologisch-universaler orientalischer Spekulationen mit den altprophetischen jüdischen Zukunftshoffnungen darstellt[1]).

Auf dem Gebiete der heidnischen Religionsgeschichte ergab sich, daß die Mysterienreligionen, die etwa gleichzeitig mit dem christlichen Gnostizismus ihren großen Eroberungszug nach dem Westen antreten, griechische Religiosität und griechische Weltvorstellung mit orientalischen Kultanschauungen vermischen.

Hier handelt es sich beidemale um Beziehungen und Beeinflussungen, die durch politische und kulturelle Verhältnisse gegeben sind und sich im Laufe längerer Zeitperioden, unter dem Einfluß begünstigender geschichtlicher Ereignisse, wirksam erweisen.

Auf die Erklärung der Ideenwelt eines Einzelnen läßt sich die Methode nicht ohne weiteres anwenden, da die meisten ihrer Voraussetzungen dabei hinfällig werden. Bei Religionen kann sich Synkretismus anbahnen und auswirken; bei einzelnen Persönlichkeiten ist er nur in ganz beschränktem Maße anzunehmen. Zum Uebernehmen und Formen fremder Anschauungen gehören Massen und Zeit. Der Einzelne kommt dabei nur insoweit in Betracht, als er in eine in dieser Richtung tätige Allgemeinheit eingepflanzt ist und ihre Instinkte in sich wirken läßt.

Paulus gehört dem Spätjudentum an. Was er an „religionsgeschichtlichen" Anregungen zu empfangen hat, kommt ihm in der Hauptsache durch diesen Kanal zu. Daß er daneben direkt und persönlich vom „Orientalischen" affiziert worden sein könnte, darf nur mit Vor-

1) Eine Sichtung und Zusammenfassung der Ergebnisse bietet das Schlußkapitel „Das religionsgeschichtliche Problem" (S. 448—493) von Boussets „Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter" (1903).

sicht in Betracht gezogen werden. Insbesondere sollte man sich hüten, diese Möglichkeit durch allgemeine Betrachtungen über das, was das Kind der Diaspora alles gesehen, gehört und gelesen haben könnte, zur Gewißheit zu erheben. Entscheidend sind nur die Aussagen der Briefe.

Ferner ist zu bemerken, daß das Spätjudentum zu jener Zeit den umgebenden Einflüssen nicht mehr so offen stand, daß durch dieses Medium alle und jede religiöse Vorstellung, die im Orient irgendwo umging, ohne weiteres auf Paulus eindringen konnte. Das Aufnehmen war im großen und ganzen vorüber. Der neue Stoff ist — bereits vor Paulus — mit dem alten zu einer apokalyptischen Weltanschauung verarbeitet, die, trotz des Spielraums, den die heterogenen Ideen in ihr notwendig behalten müssen, ein System darstellt und sich nach außen hin als etwas relativ Abgeschlossenes erweist. Das orientalische Material ist in jüdische Formen gegossen worden und hat jüdische Prägung empfangen.

Noch mehr! Wer in der von Daniel und Henoch geschaffenen Apokalyptik lebt, ist freien orientalischen Einflüssen nicht so sehr ausgesetzt, als vielmehr entzogen. Mit all dem, wozu der jüdische Geist Aufnahmefähigkeit und Assimilationstendenz besitzt, ist er schon gesättigt und besitzt es nicht als Fremdes, sondern als Jüdisches. Die jüdische Apokalyptik bewirkt Immunisierung gegen neuen Synkretismus.

Dieser Satz ist geschichtlich erwiesen. Das Spätjudentum steht schon vor der Wende der Zeitrechnung abseits von den religiösen Bewegungen des Orients. Es bleibt unbeeinflußt. Keiner seiner Vertreter ist in der synkretistischen Arbeit tätig. Philo sucht es mit stoisch-platonischer Philosophie zu rationalisieren; den ihn in Aegypten umgebenden religiösen und kultischen Ideen bietet er keinen Raum; es ist, als ob sie für ihn nicht existierten.

Die religionsgeschichtliche Methode, auf Paulus angewandt, würde also in der Hauptsache nichts anderes bedeuten, als daß man ihn, was an sich selbstverständlich ist, aus dem Spätjudentum zu verstehen suchte. Diejenigen, die das Eschatologische seiner Lehre und die Probleme und Gedanken, die sie mit Werken wie der Apokalypse Esra verbinden, zur Geltung bringen, sind die wahren „Religionsgeschichtler", auch wenn sie auf diesen Titel keinen Anspruch machen. Wer darüber hinausgeht und Paulus direkt mit dem Orient als solchem in Zusammenhang bringen will, begibt sich auf den Weg der wissenschaftlichen Abenteuer.

Derartige Erwägungen wurden von Wrede und den Seinen nicht angestellt. Aber sogar wenn sie sich der Schwierigkeiten der Anwen-

dung der Methode auf Paulus bewußt geworden wären, hätten sie nicht anders vorgehen können. Allen theoretischen Abmahnungen zum Trotz mußte dieser Weg beschritten werden. Ist einmal die Mystik des Sterbens und Auferstehens mit Christo als naturhaft und die Anschauung von Taufe und Abendmahl als sakramental erkannt, ist ferner gegeben, daß das Spätjudentum keine Mystik und keine Sakramente kennt, und will man nicht annehmen, daß der Apostel dieses Nichtjüdische aus sich heraus geschaffen und erfunden hat, so bleibt vorerst nichts anderes übrig, als den Versuch zu wagen, es aus Vorstellungen und Anregungen zu erklären, die ihm von außen her, irgendwo aus dem orientalischen Synkretismus, zugekommen sein könnten.

VII. Die religionsgeschichtliche Erklärung.

Gust. Anrich. Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (1894). — Martin Brückner. Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum (1908). — Karl Clemen. Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments (1909). — Franz Cumont. Les mystères de Mithra (1899); deutsch 1903). — Les religions orientales dans le paganisme romain (1906; deutsch 1910).

Adolf Deißmann. Licht vom Osten (1908). — Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung (1910). — Albrecht Dieterich. Abraxas (1891). — Nekyia (1893). — Eine Mithrasliturgie (1903). — Arthur Drews. Die Christusmythe (1909). — Albert Eichhorn. Das Abendmahl im Neuen Testament (1898). — Johannes Geffken. Aus der Werdezeit des Christentums. (II. Aufl. 1909). — P. Gennrich. Die Lehre von der Wiedergeburt ... in der dogmengeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Betrachtung (1907). — Otto Gruppe. Die griechischen Kulte und Mythen in ihrer Beziehung zu den orientalischen Religionen (I. Band 1887). — Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. 2 Bände; 1906. — Hermann Gunkel. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (1903).

Ad. Harnack. Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (I. Band 1906). — Hugo Hepding. Attis, seine Mythen und sein Kult (1903). — W. Heitmüller. Taufe und Abendmahl bei Paulus (1903). — Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe (1903). — Adolf Jacoby. Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum (1910).

Georg Mau. Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter (1908). — Max Maurenbrecher. Von Jerusalem nach Rom (1910). — Salomon Reinach. Cultes, mythes et religions (1905; 06; 08) — Rich. Reitzenstein. Poimandres (1904). — Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen (1910). — E. Rohde. Psyche (1894). — H. R. Roscher. Lexikon der griechisch-römischen Mythologie. (3 Bände. 1884—1909.) — Ernst Eduard Schwartz. Paulus (Charakterköpfe aus der antiken Literatur; 1910). — W. B. Smith. Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums (1906). — Wilh. Soltau. Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche (1906).

Herm. Usener. Religionsgeschichtliche Untersuchungen (1889; 1899). — Paul Wendland. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu

Judentum und Christentum (1907). — Paul Wernle. Die Anfänge unserer Religion (1901). — Georg Wobbermin. Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen (1896).

Es ist das Verdienst des Bonner Philologen Hermann Usener, die religionsgeschichtliche Erforschung des Heidentums zu Beginn der christlichen Aera mit der theologischen Wissenschaft erstmalig in Verbindung gebracht zu haben [1]). In E. Rohdes Psyche wurden die griechischen und spätgriechischen Anschauungen über Seelenkult und Unsterblichkeit weiteren Kreisen nahe gebracht [2]). Einen allgemeinverständlichen Ueberblick über die in Frage kommenden Kulte bietet Franz Cumont in seinem Werk über die orientalischen Religionen im römischen Heidentum [3]).

Phrygien in Kleinasien schenkte der Welt die Verehrung des Attis und der Göttermutter; aus Aegypten kam die der Isis und des Serapis; Syrien lieferte den großen Sonnengott, den Heliogabal und Aurelian von staatswegen als Herrn aller Gottheiten proklamierten; der Mithrasdienst ist persischer Herkunft.

1) Hermann Usener. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. „Das Weihnachtsfest" (1889; 337 S.) „Die Sintflutsagen" (1899; 276 S.).

2) E. Rohde. „Psyche" I. Aufl. 1894. III. Aufl. 1903. 2 Bände. 329 und 448 S.

Wichtig für die Schaffung des neuen Horizonts waren auch die religionsgeschichtlichen Werke von Albrecht Dieterich. „Abraxas" (1891; 221 S. Ueber einen hellenistischen Weltschöpfungsmythus und jüdisch-orphisch-gnostische Kulte). — „Nekyia". Beiträge zur Erklärung der Neutestamentlichen Petrusapokalypse (1893; 238 S.). Die Ausmalung der Höllenstrafen in dem Fragment von Akhmim soll nicht auf die jüdische Eschatologie, sondern auf Vorstellungen, die sich in der orphischen Literatur finden, zurückgehen.

3) Franz Cumont. „Les religions orientales dans le paganisme romain" (I. Aufl. 1906); II. Aufl. 1909; 427 S. Nach anno 1905 im Collège de France zu Paris gehaltenen Vorträgen. Deutsch: „Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum" (Georg Gehrich) 1910; 344 S.

Dazu noch: Einzelne Aufsätze aus Salomon Reinachs „Cultes, Mythes et Religions". Drei Bände 1905; 06; 08 (466, 466 und 537 S.); Otto Gruppe „Die griechischen Kulte und Mythen in ihrer Beziehung zu den orientalischen Religionen" (I. Band 1887; 706 S.) und „Griechische Mythologie nnd Religionsgeschichte". (In Iwan Müllers Handbuch d. klass. Altertumswissenschaft. 1906. 2 Bände; zusammen 1923 S.); Georg Mau „Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter (1908; 169 S.). Im Anhang eine deutsche Uebersetzung der beiden Reden.

Populär und unwissenschaftlich: H. E. De Jong. „Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung" (1909; 362 S.). Der Verfasser ist geneigt, die modernen okkultistischen „Experimente" über den Astralleib zur Erklärung gewisser „Erscheinungen" bei den Weihen der Mysterienreligionen heranzuziehen.

Von diesen Kulten hat die alte Literatur, die heidnische wie die christliche, einige Kunde überliefert; aber erst seitdem Inschriften- und Papyrusfunde jene Nachrichten ergänzen, ist eine Einsicht in das Wesen und die Geschichte dieser Religionen möglich.

Der Mythus, auf den die Verehrung der Kybele und des Attis zurückgeht, ist in mannigfachen und einander widersprechenden Fassungen überliefert [1]). Sicher ist soviel, daß Attis, der Geliebte der Göttermutter, durch einen von Zeus gesandten Eber oder durch die eifersüchtige Herrin selbst getötet worden sein soll. Alljährlich zur Frühjahrszeit fand zu Pessinus die große orgiastische Totenklage um ihn statt, die dann in ein Freudenfest umschlug. Es scheint also eine Auferstehung des Getöteten angenommen worden zu sein, obwohl der Mythus nichts davon berichtet, sondern, in einzelnen Fassungen, nur davon weiß, daß er in die immergrüne Fichte verwandelt wurde.

Im Grunde handelt es sich um einen Naturkult, der zu dem des thrazischen Dionysos-Sabazios und dem des besonders in Byblos (Syrien) gefeierten Adonis nahe Beziehungen aufweist und auch Verschmelzungen mit ihnen eingegangen ist. Die Uridee für Mythus und Kultus ist das Vergehen und Wiedererstehen der Vegetation.

Der Dienst der Kybele und des Attis kam schon anno 204 v. Chr. nach Rom. Im Jahre vorher hatten die sibyllinischen Bücher offenbart, daß Hannibal nicht eher aus Italien vertrieben werden könnte, als bis der heilige Stein von Pessinus nach Rom gebracht wäre. Dies geschah. Der Karthager räumte das Land. Die fremden Gottheiten erhielten ihren Tempel auf dem Palatin angewiesen. Als der Senat aber die orgiastischen Feste kennen lernte, die ihnen zukamen, verbot er den Bürgern die Teilnahme und stellte den Kultus unter strenge Kontrolle. So führte er trotz der offiziellen Anerkennung ein ziemlich verborgenes Dasein, bis ihn Claudius durch die öffentlichen Feste, die er für ihn einsetzte — sie dauerten vom 15.—27. März — zu allgemeinen Ehren brachte.

In der religiösen Vertiefung, die er erlebte, als sich griechische Dekadenzfrömmigkeit mit ihm verband, wurde der Attiskult mit dem Gedanken der Unsterblichkeit in Zusammenhang gebracht. Bei den Agapen, in denen die Teilnehmer Speise aus dem Tympanon und Trank aus dem Kymbalon gereicht bekamen, wurden sie zu Mysten des Attis

1) Zum Folgenden: Hugo Hepding. „Attis, seine Mythen und sein Kult". 1903; 224 S. (Erster Band der Sammlung „Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten" von Dieterich und Wünsche herausgegeben. Dazu noch Ernst Schmidt. „Kulturübertragungen". (Magna Mater; Asklepios; Sarapis.) Rel. Vers. u. Vor. Dieterich und Wünsche. Bd. VIII. 1909; 124 S.

geweiht und dadurch eines höheren Lebens teilhaftig. Es wurden auch Mysterien geübt, bei denen ein Sterben und Auferstehen symbolisiert wurde; andere beruhten auf dem Gedanken einer Vereinigung mit der Gottheit im Brautgemach.

Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. erscheinen die „Taurobolien" mit dem Dienst der Kybele und des Attis verbunden. Es handelt sich um eine Art von Bluttaufe. Der Myste legt sich in eine Grube, die mit Brettern zugedeckt wird; durch die Spalten rinnt das Blut eines geopferten Stiers auf ihn hernieder. Die Klage für den gestorbenen Attis erschallt; der Myste bezieht sie auf sich. Bei dem darauffolgenden Jubelgesang steigt er als ein Geweihter und Vergotteter aus dem Grab empor [1]).

Die Umwandlung der Attisverehrung in eine Mysterienreligion, die Garantien der Unsterblichkeit bietet, bleibt größtenteils in Dunkel gehüllt. Bei der Spärlichkeit der Nachrichten ist man für die Einzelheiten des Verlaufs und der Bedeutung der Mysterien zum großen Teil auf Konstruktion angewiesen [2]).

Der Dienst des Serapis ist eine Schöpfung des Ptolemäus Soter, der durch einen neuen gemeinsamen Kult die ägyptische und griechische Bevölkerung seines Reiches einen wollte. Die Herleitung des Wortes Serapis ist unsicher; ob es aus Osiris-Apis oder dem chaldäischen Sar-Apsî entstanden sei, bleibt strittig. Die gottesdienstliche Sprache war das Griechische.

Serapis wurde mit Osiris zusammengelegt. Als Religion des Serapis und der Isis zog der neue Kult in die Welt hinaus. In Rom wurde er auf das heftigste als unsittlich bekämpft; die Tempel der Isis, die mit Venus identifiziert wurde, rechtfertigten diesen Ruf. Anerkannt wurde er erst unter Caligula. Zu dieser Zeit war er aber schon allgemein verbreitet, so weit die griechische Zunge reichte. Seine Anhänger fanden sich hauptsächlich unter Sklaven und Freigeborenen. Vom dritten Jahrhundert an wird er durch den Mithrasdienst in den Schatten gestellt.

1) Ueber die ursprünglichste Bedeutung der Taurobolien siehe Cumont: „Les religions orientales." S. 101—103.

2) Siehe das Geständnis von Hugo Hepding am Schlusse des Kapitels über die Mysterien. S. 199. „Ich bin mir wohl bewußt, daß diese Darstellung der phrygischen Mysterien in ihren Einzelheiten zum großen Teil Konstruktion ist. Bei den wenigen Nachrichten darüber, die auf uns gekommen sind, ist dies nicht anders möglich. Vor allem läßt sich die Zugehörigkeit der Bluttaufe zu dem Märzfest aus unserm Urkundenmaterial nicht beweisen. . . ." Er will ältere und jüngere Taurobolien unterscheiden. Die älteren sind nicht Weihen, sondern Opfer; erst die jüngeren bezwecken Weihe eines Einzelnen. „Der erste taurobolíatus, den wir aus der literarischen Ueberlieferung kennen, ist Elagabal . . . ."

Der alljährlich dargestellte Mythus läßt Isis voller Schmerzen den zerstückelten Leichnam des Osiris suchen und den Leichengesang über ihn anstimmen. Dann werden die Glieder zusammengelegt und mit Binden umwickelt, worauf Thot und Horus den Getöteten wieder zum Leben erwecken, was unter Jubelgeschrei verkündet wird.

Im Dienst des Osiris-Serapis erwirbt man sich Gewißheit des ewigen Lebens. Darin beruhte die Anziehungskraft dieser Religion.

Das altägyptische Dogma war einfach. Nach seiner Auferstehung ist Osiris Herr der Welt und zugleich Richter der Toten. Diejenigen, die bei der Verantwortung vor ihm nicht bestehen, fallen der Vernichtung anheim; die andern haben ewiges Leben bei ihm, in einem unterirdischen Reiche.

Das Leben — und dies war der gewaltig ernste Zug an dieser Religion — ward also als Vorbereitung auf den Tod betrachtet. In dem Dienste dieses Gedankens stehen die wohl den Eleusinischen Weihen [1]) nachgebildeten Mysterien, die zum ägyptischen Kulte hinzutreten, nachdem die Verehrung des Serapis-Osiris proklamiert worden war. Sie stellen das Esoterische daran dar. Durch die Prüfungen, die er im Serapeion durchmacht, durch Ekstase, die er erlebt, und Weihen, deren er teilhaftig wird, dringt der Gläubige mit Osiris vom Tode zum Leben hindurch und hat die Gewißheit des ewigen Seins.

Neben diesen Mysterien geht die exoterische Religion mit dem alltäglichen Gottesdienst einher. Er besteht in der Enthüllung, Erweckung, Bekleidung und Speisung der Götterstatuen. Die überall peinlichst befolgte „Liturgie“ kommt aus der primitiven ägyptischen Religion. Ueberhaupt konnte der Exoterismus des Osirisdienstes mit allen, auch den niedersten Formen des Paganismus paktieren.

Die syrischen Baalkulte hatten vom zweiten Jahrhundert ab zwar eine weite Verbreitung gefunden und wurden im dritten von den Kaisern bevorzugt. Für die Entwicklung der Volksfrömmigkeit aber waren sie von weniger großer Bedeutung als die Religionen des Attis und des Osiris, weil sie sich nicht in demselben Maße durch die religiöse Sehnsucht des griechischen Geistes veredeln und vertiefen ließen.

Mithra ist der Vater des Sonnengottes [2]). Die Entstehung des Kultes liegt im Dunkel. Bekannt wurde er zuerst durch die von Pom-

1) Ueber die Mysterien von Eleusis siehe Rhode. Psyche (III. Aufl. 1909) S. 278—300. Aus seiner Darstellung geht hervor, wie wenig wir über diese Weihen wissen. Jedenfalls sind sie von denen der späteren Mysterienreligionen ganz verschieden. Sie gehören der altgriechischen Frömmigkeit an.

2) Franz Cumont „Les mystères de Mithra“ (I. Aufl. 1899; II. Aufl. 1902) Deutsch: „Die Mysterien des Mithra (Oskar Gehrich) 1903; 176 S.

pejus überwundenen Seeräuber. Verbreitung fand er in den römischen Heeren, die im ersten Jahrhundert gegen den Euphrat vordrangen; sie übernahmen ihn von ihren Gegnern. So war Mithra zunächst ein Soldatengott. Mit den Legionen kam er bis an die äußersten Enden des römischen Reiches. Er ging also von den Barbaren direkt in die römische Welt über, ohne vorerst in der griechischen heimisch zu werden. Von der Mitte des dritten Jahrhunderts an verbreitete sich der neue Kult so stark, daß er als der größte Rivale des Christentums angesehen wurde.

In der Zwischenzeit, vom ersten Jahrhundert an, nahm er in steigendem Maße Elemente aller anderen Kulte in sich auf und wurde so der universelle „Gottesdienst".

Ueber den Mythus ist wenig bekannt; er spielt im Kultus auch keine besondere Rolle. Als „Stiertöter" gehört Mithra wohl in die Klasse der Gestirngötter und stellt den höchsten Sonnengott dar.

Das Charakteristische dieser Religion ist der Dualismus. Mithra, als dem höchsten guten Gotte, stehen die Mächte der bösen unteren Welt gegenüber. Daher der Ernst der Ethik. Sie ist nicht kontemplativ, wie im Osiriskult, sondern tätig. Ueberhaupt ruht das Geheimnis der Macht des neuen Glaubens in dem Drange zum Handeln, der ihm innewohnt und in dem elementaren ethischen Leben, das aus dieser Gottesvorstellung herausbricht. Darin von den ägyptischen Kulten verschieden, sucht die Mithrasreligion die Stätte des ewigen Seins in einem oberen Lichtreich und nicht in der Unterwelt. Der höchste Gott selbst leitet die Seelen der abgeschiedenen Gläubigen durch die sieben Planetensphären zum Lande der Seligen und wird so ihr „Erlöser".

Als Mysterien kamen wie in andern Kulten heilige Mahlzeiten und Taufriten in Betracht. Ueber diesen stand, nach Dieterich, eine höchste Weihe, die sich als eine Wanderung zum Throne Mithras darstellte. Das Handeln und Reden bei diesem Akte soll in den Anweisungen und Gebeten, die in dem großen Pariser Zauberpapyrus überliefert sind, nahezu vollständig vorliegen. Dieterich, dem Cumont und Reitzenstein hierin widersprechen, bezeichnet diesen Text direkt als „Mithrasliturgie" und läßt die Gebete im Verlauf des Aufstiegs gesprochen werden, der den Mysten aus der Welt der vier Elemente durch die der Sterne zu der Region der Götter führt, wo er dann, vom Sonnengott geleitet, durch den Fixsternhimmel hindurch vor den obersten Gott gelangt [1]). Dieser Gang soll in den Mithrasgrotten zur kultischen Dar-

1) Albrecht Dieterich. „Eine Mithrasliturgie" I. Aufl. 1903; II. Aufl. 1910. (Nach des Verfassers Tode von Richard Wünsche besorgt) 248 S. Die Erläuterungen, S. 92—212, sind in Wirklichkeit ein Ueberblick über die Grundge-

stellung gebracht worden sein, was durch Funde, die sich auf die Herstellung einer entsprechenden Szenerie beziehen können, nicht unwahrscheinlich wird. In jedem Falle handelt es sich um die sakramentale Vorführung der Himmelfahrt der Seele zur Erlangung der Unsterblichkeit. Fraglich bleibt, ob sie als das höchste Mysterium, über das die Religion verfügte, von dem Gläubigen nur einmal „erlebt" wurde oder ihren regelmäßigen Platz im Kultus hatte.

Die Gebete preisen in erhabenen Worten die Wiedergeburt aus dem sterblichen in das unsterbliche Leben. Geradezu gewaltig ist die Anrufung, mit der der Myste vor Mithra tritt. „Herr sei gegrüßt, Herrscher des Wassers; sei gegrüßt, Begründer der Erde; sei gegrüßt, Gewalthaber des Geistes. Herr, wieder geboren verscheide ich, indem ich erhöhet werde, und da ich erhöhet bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du zum Gesetze gemacht hast und geschaffen hast das Sakrament" [1]) .... Hier bricht der Text ab. Vielleicht wurde nachher noch die Rückkehr des Geweihten zur Erde dargestellt. Dieterich nimmt es jedoch nicht als wahrscheinlich an.

Nach Dieterich ist die Liturgie im zweiten Jahrhundert entstanden und gehört dem griechisch-ägyptischen Mithrasdienst an; um 200 wurde sie von den „Zauberern" annektiert und von da an in ihren Kreisen weiter überliefert; um 300 kam sie in die uns erhaltene Pariser Handschrift.

Einen wichtigen Einblick in das Fühlen und Empfinden der Mysterienwelt geben auch die hermetischen Schriften, wie sie hauptsächlich im Poimandres erhalten sind [2]). Sie wollen auf Hermes, der in der Vorstellung der späteren Zeit zum Offenbarungsgott geworden ist, zurückgehen und stellen, sofern sie das Philosophisch-Religiöse stark hervortreten lassen, eine Etappe in der Entwicklung des frommen griechischen Geistes von den Mysterienreligionen zum Neuplatonismus dar. In ihrer jetzigen Fassung entstammen die Dokumente dieser späteren, zum Teil tiefsinnigen Hermesreligion wohl etwa dem dritten Jahrhundert

danken der Mysterienreligionen überhaupt. Cumont will das Stück nicht als zum Mithraskult gehörig anerkennen, weil er darin das Spezifische der persischen Eschatologie und Himmelsvorstellung vermißt. Ueber die Diskussion siehe die II. Aufl. der Mithrasliturgie S. 225—228. Jedenfalls wäre es besser gewesen, wenn Dieterich dem Buche den unnötigen und strittigen Titel nicht gegeben hätte.

1) Nach Dieterich S. 15.

2) Rich. Reitzenstein. „Poimandres". Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. 1904; 382 S. Die Poimandres-„Gemeinde" soll etwa um die Zeit der Geburt Christi in Aegypten gegründet worden sein. Charakteristisch ist der mystische Grundzug der Lehre. In späterer Zeit — im Laufe des dritten Jahrhunderts? — ging die Poimandres-Gemeinde dann allmählich in den allgemeinen hermetischen Gemeinden auf.

n. Chr. Die Urform fällt vielleicht vor den Beginn des zweiten Jahrhunderts n. Chr.

Dies sind die in Frage kommenden Kulte und Religionen. Sie treten zum Christentum dadurch in Parallele, daß sie mit ihm — wenn im allgemeinen wohl auch etwas später — in der alten Welt als Erlösungsreligionen auftauchen. Gewisse Analogien sind nicht zu leugnen. Es fragt sich nur, wie weit sie reichen und inwiefern die Mysterienreligionen die Anschauungen und Kulthandlungen der alten und gerade der ältesten Kirche wirklich beeinflußt haben [1]).

Der erste, der die Tatsachen näher in Augenschein nahm, war Anrich in seinem Werke „Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum" [2]). Er urteilt, daß sowohl die paulinische als auch die johanneische Auffassung des Christentums „in ihrer Hauptsache nur als originale Schöpfungen des christlichen Geistes auf der Basis des genuinen Judentums zu verstehen" seien und den Einfluß griechischer Denkweise höchstens in sekundärer Weise erkennen ließen. „Die beiderseits begegnenden Anschauungen über Taufe und Abendmahl auf Einwirkungen letzterer Art zurückzuführen, liegt", behauptet er, „kein Grund vor". Ein wirklicher Einfluß komme erst für die spätere Zeit in Frage.

1) Aus der Literatur: Hermann Gunkel. „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments." 1903; 96 S.

Paul Wendland. „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum." 1907; 190 S.

Adolf Deißmann. „Licht vom Osten." 1908; 364 S. Das etwas allzu rhetorisch gehaltene Werk behandelt mehr das Literarisch-Allgemeine ohne speziell auf die religiösen Probleme und die Ideen der Mysterienreligionen einzugehen. Von demselben Verfasser: „Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung" (Vortrag) 1910; 48 S.

Carl Clemen. „Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments." 1909; 301 S.

In manchen Partien auch hieher gehörend: Wilhelm Soltau. „Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche." 1906; 307 S. Adolf Harnack. „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten." Bd. I. 1906; 421 S.

2) Gustav Anrich. „Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum." 1894; 237 S.

Auf demselben Standpunkt und Anrichs Arbeit zum Teil ergänzend: Georg Wobbermin. „Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen." 1896; 190 S.

Auch Joh. Geffken in seinem populären Werk „Aus der Werdezeit des Christentums" (II. Aufl. 1909; 126 S.) nimmt keine tiefer gehenden Einwirkungen des orientalisch-griechischen Synkretismus auf das werdende Christentum an. Er ist aber der Ansicht, daß „Paulus sich allerhand orientalische Anschauungen zu eigen gemacht" habe.

Dieses negative Urteil ist seither viel beanstandet worden. Daß der Verfasser, dem Stande der damaligen paulinischen Forschung entsprechend, das Naturhafte in der mystischen Erlösungslehre und das Sakramentale in der Auffassung von Taufe und Abendmahl nicht genug in Rechnung setzt und dadurch die Analogie zwischen der Religion des Heidenapostels und der der Mysterien zu gering einschätzt, ist sicher; aber ebenso gewiß dürfte sein, daß er viele Gesichtspunkte richtig zur Geltung gebracht hat, und daß die religionsgeschichtliche Forschung in manchem besser gefahren wäre, wenn sie sich in ihrem kühnen Drange durch den klugen Warner etwas hätte zurückhalten lassen und in der Formulierung der Probleme von ihm gelernt hätte.

Bei der Untersuchung des Verhältnisses Pauli zu den Mysterienreligionen muß mehr als bisher darauf gesehen werden, daß er für sich betrachtet und für sich mit der andern Größe verglichen wird. Sehr oft wird seine Lehre in die „Religion des Neuen Testamentes" miteingeschlossen oder mit der johanneischen und der altgriechischen Theologie zusammengefaßt. Dabei können nur falsche Ergebnisse gesichtet werden. Der Paulinismus, und darin liegt gerade das Rätsel, das er der Forschung bietet, ist eine originale Erscheinung, die von der griechischen Theologie gänzlich verschieden ist.

Damit ist gegeben, daß nur der Wortsinn der Aussagen der Briefe in Betracht kommen kann, und daß es nicht angängig ist, ihn nach der johanneischen Theologie umzudeuten, wie es fast immer geschieht. Es ist geradezu unglaublich, daß, um das krasseste Beispiel anzuführen, Philologen wie Dieterich und andere, wo sie vom Paulinismus handeln, unbefangen immer von der „Wiedergeburt" reden, wo doch in den als gesichert geltenden Briefen dieses Wort und das entsprechende Verbum überhaupt nicht vorkommen [1]). Daß viele Theologen sich von derselben Unklarheit nicht freihalten können, ist keine Entschuldigung [2]).

Das Auffällige ist eben, daß Paulus, wo er von der Umwandlung des Menschen zu einer neuen Kreatur redet, sich mit den beiden Worten Tod und Auferstehung behilft und das Neue als eine schon erlebte Auferstehung beschreibt, ohne jemals die so nahe liegende Vor-

1) Siehe z. B. Dieterich. Mithrasliturgie II. Ausg. S. 110. Typisch auch S. 176 und 177, wo er fortwährend von „Tod und Wiedergeburt" der Gläubigen bei Paulus redet.

2) P. Gennrich in seinem Buche „Die Lehre von der Wiedergeburt .... in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung" (1907; 363 S.) konstatiert zwar, daß Paulus nur von der „neuen Kreatur" und nicht von der Wiedergeburt redet, geht aber der Eigentümlichkeit nicht weiter nach, sondern beeilt sich, seine Aussagen als einen „Niederschlag persönlichster Erfahrung" psychologisch begreiflich zu machen.

stellung der Wiedergeburt heranzuziehen. In dieser Beschränkung liegt seine noch nicht erklärte Eigenart und zugleich das Problem seines Verhältnisses zur griechischen Theologie und allem, was überhaupt hellenische Religiosität ist.

Die johanneische Lehre, die der älteren griechischen Väter und die der Mysterienreligionen haben unter einander dieses gemein, daß sie mit dem Begriff der Wiedergeburt operieren. Insofern erweisen sie sich als Stämme, die auf einem gemeinsamen Boden erwachsen sind und stehen dadurch miteinander dem Paulinismus gegenüber. Wer die Aussagen des Heidenapostels also nach dem Begriff der Wiedergeburt interpretiert, hat sie mit Hilfe der johanneischen Theologie denen der Mysterienreligionen gleichgestaltet und den gemeinsamen Grundbegriff erst hineingelegt.

In derselben Art wird auch in andern Punkten vorgegangen. Der von der religionsgeschichtlichen Forschung in Betracht gezogene Paulinismus ist fast durchgängig ein Kunstprodukt, das zuvor mit den Säuren und Beizen der griechischen Theologie behandelt worden war.

Beachtung verdient ferner die chronologische Frage, wie sie auf Grund der Geschichte der Mysterienreligionen zu stellen ist. Allgemeinere Verbreitung in der griechisch-römischen Welt finden diese Kulte vom Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts an. Erst in dieser Zeit — der Serapisdienst allein als künstliche ägyptisch-griechische Schöpfung macht vielleicht eine Ausnahme — kommen sie unter den Einfluß der spätgriechischen, mit dem Versagen der Stoa sich entwickelnden Religiosität und werden aus importierten Kulten zu allgemeinen Mysterienreligionen umgeschaffen. Zeitliche Entwicklung und innerer Ablauf dieses Prozesses bleiben für uns im Dunkeln. So viel aber ist sicher, daß Paulus die Mysterienreligionen, wie sie uns vorliegen, wohl nicht gekannt haben kann, weil sie in dieser ausgebildeten Gestalt damals noch nicht existierten. Den besten Fall gesetzt, er habe von Jugend auf dem ihn umgebenden Heidentum offene Augen und Ohren geliehen, so kann er in der Hauptsache nur die Kulte als das, was sie in ihrer Sonderexistenz waren, gekannt haben, aber noch nicht als das, was sie wurden, als sie sich mit griechischer Erlösungssehnsucht füllten und sich gegenseitig durchdrangen.

Erwägungen dieser Art sind es, die eine Autorität wie Cumont immer wieder auf die Schwierigkeiten hinweisen lassen, welche sich der Annahme eines Einflusses der Mysterienkulte auf das älteste Christentum entgegenstellen [1]). Insbesondere hält er es für vollständig aus-

1) Siehe die Einleitung zu „Les religions orientales dans le paganisme romain“. II. Aufl. 1909.

geschlossen, daß die Mithrasreligion für Paulus irgendwie in Frage kommen kann.

Nicht unerwähnt bleibe, daß diejenigen, die die Vergleiche unternehmen, den Mysterienreligionen leicht eine größere Bestimmtheit und Geschlossenheit der Gedanken leihen, als sie ihnen in Wirklichkeit zukommt, und den Unterschied zwischen ihrer Konstruktion und dem ursprünglichen Aussagenkomplex nicht deutlich genug hervortreten lassen. Die populären Schriften verfallen fast alle in diese Ungenauigkeit. Sie entwickeln aus den verschiedenen Nachrichten eine Art universeller Mysterienreligion, die so nie existiert hat, am allerwenigsten zu Pauli Zeiten [1]).

Insbesondere sehen diese Darstellungen es darauf ab, den Begriff eines „griechischen Erlösergottes" zu gewinnen, der ein Analogon zu Jesus Christus abgeben könnte. Eine Persönlichkeit, die diese Bezeichnung verdient, kommt in keinem Mythus und keiner Mysterienreligion vor, sondern ist durch Verallgemeinerung, Abstraktion und Konstruktion geschaffen. Ehe man das Wort „Erlösergott" ausspricht, sollte man bedenken, daß es einen Gott bezeichnet, der für die Menschen in die Welt kam, starb und auferstand. Man sehe dann, wie weit man mit dieser einzig richtigen Definition in den Mysterienreligionen kommt [2]).

1) Typisch ist in dieser Hinsicht das Werkchen von Martin Brückner „Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum" (Religionsgeschichtliche Volksbücher 1908; 48 S.). „Wie im Christentume, so stand", behauptet der Verfasser, „auch in manchen orientalischen Religionen der Glaube an den Tod und die Auferstehung eines Erlösergottes, der dem höchsten Gott (zuweilen als dessen Sohn) untergeordnet war, im Mittelpunkte der Verehrung und des Kultus".

Welcher Appretur müssen die Mythen und Riten der betreffenden Kulte unterworfen werden, bis dieser allgemeine Satz möglich wird! Wo steht etwas vom Sterben und Auferstehen des Mithra? Man lese, wie sich der Verfasser auf S. 30 um dieses Eingeständnis herumredet!

Als maßvoll gehaltene populäre Abhandlung ist Adolf Jacobys Schrift „Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum" (1910; 44 S. Religionsgeschichtliche Volksbücher) zu erwähnen. Besonders zu loben ist, daß der Verfasser seinen Lesern typische Texte unterbreitet, damit sie sich daraus selber ein Bild machen können.

Sehr richtig weist Dieterich in der Mithrasliturgie (II. Aufl. S. 207) darauf hin, wie notwendig es ist, über das Schlagwort „synkretistisch" hinauszukommen und jedesmal die Provenienz der einzelnen Mythologeme und Gedanken aufzuzeigen.

2) Auch O. Gruppe muß gestehen, daß die spätgriechische Religiosität den Gedanken eines „Welterlösers" eigentlich nie wirklich gedacht hat (Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. Bd. II S. 1488—89).

Es kann auch nicht anders sein. Der „Welterlöser" der jüdischen und urchristlichen Apokalyptik entspricht der „neuen Welt", die er auf übernatürliche

Bemerkt sei andererseits, daß es sich im Urchristentum gar nicht um einen „Erlösergott" handelt. Jesus ist, worauf nie genug hingewiesen werden kann, kein Gott, sondern nur ein himmlisches Wesen, das mit der Mission des Heraufführens der neuen Welt betraut ist. Gott ward er erst in der griechischen und gnostischen Theologie. Für Paulus ist er „Sohn Gottes" im naiven, alttestamentlichen und apokalyptischen Sinne.

Mit Cumont sei ferner davor gewarnt, aus Analogien vorschnell auf Abhängigkeit zu schließen. „Aehnlichkeiten", schreibt er in der Vorrede seiner Religions orientales, „setzen nicht immer notwendig Nachahmung voraus, und die Gleichheit der Anschauungen oder Gebräuche muß oft, mit Ablehnung jeglicher Entlehnung, durch eine Gemeinsamkeit des Ursprungs erklärt werden". In derselben Ausführung weist er darauf hin, wie Analogien zuweilen durch eigens gewählte Ausdrücke über Gebühr herausgearbeitet, wenn nicht gar erst geschaffen werden.

Gegen die Analogienwut äußert sich Dieterich folgendermaßen: „Es gehört", schreibt er in der Mithrasliturgie, „zu den schlimmsten Fehlern einer heute immer zuversichtlicheren religionsgeschichtlichen Forschung, daß das natürlich Nächstliegende unbemerkt bleibt, ja ignoriert und umgangen wird, um das Entfernte aufzusuchen und dort die Analogien, die oft für den ungetrübten Blick gar nicht zu sehen sind, durch die seltsamsten Methoden zu erzwingen".

Nach diesen Gesetzen ist zu entscheiden, ob die religionsgeschichtliche Beute waidgerecht erjagt oder erwildert ist.

Das Hauptinteresse der Forschung ging zunächst auf die Auffindung von Berührungen zwischen den beiderseitigen sakramentalen Anschauungen.

Es erschien so leicht, hier gemeinsame Anschauungen aufzuzeigen, da hüben wie drüben Kultmahl und Waschung eine Rolle spielen und als Sakramente gewertet werden. Bei näherem Zusehen ergibt sich

---

Weise heraufführen soll, um in ihr mit den Erwählten zu herrschen. Die griechisch-orientalische Frömmigkeit erwartet kein derartiges Reich; also bleibt ihr auch der Begriff des Herrschers eines solchen unerfindlich und unerschwinglich. Welterlöser ist der Messias als Herr des kommenden Aeon. Er sühnt nicht die Schuld der Menschheit und auch nicht die des Einzelnen, sondern leidet und stirbt stellvertretend für die Erwählten und um die Endergebnisse in Gang zu bringen. Sein Erdenschicksal ist nichts an sich, sondern fällt ganz unter den allgemeinen Begriff der „messianischen Wehen", die als Drangsal der Endzeit gedacht sind. Wie will man zu einer derartigen Persönlichkeit ein Analogon in Mythen finden, die in der Vorzeit der Welt spielen und die an deren Endschicksal in keiner Weise interessiert sind!

aber, daß es äußerst schwer ist, über die Feststellung allgemeinster Aehnlichkeit hinauszukommen.

Dieterich, in den Erläuterungen zur Mithrasliturgie, kann nicht anders als konstatieren, daß wir über die heiligen Mahle der Mysterienreligionen wenig Genaues wissen [1]). Daß sie übernatürliche Kräfte verleihen sollen, ist so ziemlich das einzige, was mit Sicherheit zu sagen ist. Ueber die besonderen Vorstellungen und Handlungen, die dieses Essen und Trinken zum sakramentalen machen, sind keine Nachrichten erhalten. Ein Vergleich — oder gar die Statuierung eines Abhängigkeitsverhältnisses — ist also unmöglich.

Sobald die Religionsgeschichtler konkrete Tatsachen vorbringen wollen, müssen sie das Gebiet der Mysterienreligionen verlassen und ihren Stoff aus den alten Naturreligionen holen. Hier finden sie die elementare Vorstellung, daß der Mensch sich mit der Gottheit zu vereinigen glaubt, indem er sie oder Stücke von ihr ißt, oder sich — dies schon die abgeleitete Vorstellung — über ein Wesen hermacht, das zu diesem Zwecke zu ihrem Vertreter gestempelt und mit ihrem Namen belegt wird.

Aus der überall wiederkehrenden Serie der Beispiele: Der tote Pharao, wenn er zum Himmel eingeht, läßt durch seine Diener die Götter fangen, binden und schlachten und verspeist sie, um ihre Kraft und Weisheit in sich hineinzuessen und der Mächtigste zu werden.

Wer in Aegypten wahrhaftig werden will, verschluckt ein kleines Bild der Wahrheitsgöttin.

Bei den thracischen Orgien des Dionysos Sabazios wird der zum Opfer bestimmte Stier von den Teilnehmern lebendig zerrissen und roh verschlungen.

Ein Beduinenstamm auf der Halbinsel Sinai schächtet unter Gesang ein auf dem Altar festgebundenes Kamel, um hierauf das Blut gierig zu trinken und das noch blutige Fleisch alsbald halb roh zu verzehren.

Die Azteken legen ihren Kriegsgefangenen, ehe sie sie opfern und essen, den Namen der betreffenden Gottheit bei.

Auf dem Umweg über diese Elementarvorstellung soll der direkt nicht erweisbare Zusammenhang zwischen dem Kultmahl des Paulus und dem der Mysterienreligionen dargetan werden. Man will annehmen, daß die uralte Vorstellung von der kultischen Vereinigung mit der

1) S. 102 ff. Er bringt hier eine eingehende Besprechung der Beziehungen zwischen dem Kultmahl bei Paulus und dem der Mysterienreligionen.

Ueber die Sakramente siehe auch C. Clemen. Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments 1909; 301 S. Taufe und Abendmahl S. 165—207.

Gottheit durch entsprechendes Essen, nachdem sie in dem normalen Entwicklungsgang der Religionen umgebildet oder ganz ausgeschieden worden war, in der Mystik der Mysterienreligionen und des Paulinismus zu neuem Leben gekommen sei.

Die Mystik, führt Dieterich aus, nährt sich aus der untersten Schicht religiöser Anschauung. Mit gewaltiger Kraft steigt der Glaube der Vereinigung von Gott und Mensch, der den Gebildeten nur noch Bild war, wieder von unten empor. „Von unten kommen die alten Gedanken zu neuer Kraft in der Religionsgeschichte: die Revolution von unten schafft neues Leben der Religion in uralten, unzerstörbaren Formen“ [1]).

Daß es sich hierbei um zwei erst noch zu erweisende Konstruktionen handelt, wird nicht hinreichend betont. In den Mysterienreligionen treten allerdings alte Kulte in unmittelbare Vereinigung mit höheren religiösen Vorstellungen, sodaß die allgemeine Voraussetzung, von der die religionsgeschichtliche Annahme ausgeht, irgendwie gegeben ist.

Ob aber gerade die primitive Vorstellung von der durch das Essen des Gottes geschaffenen mystischen Gemeinschaft in ihnen zu neuem Leben erwachte, muß dahingestellt bleiben, da es sich aus den überlieferten Nachrichten nicht ergibt. Von einem Essen des Gottes ist nirgends die Rede. Auch die primitiven Mysterien erbauten sich nicht auf diesem Gedanken. Sie sind ihrem Wesen nach eher Darstellung dessen, was die Gottheit erlebt, und beruhen auf dem Gedanken, daß dieses vergegenwärtigte Geschehen in dem Teilnehmer irgendwie eine entsprechende Wirklichkeit schaffe. Es handelt sich um Symbolik, die eine gewisse Energie enthält, und um Drama, das Realität wird.

Dabei tritt die Bedeutung des kultischen Mahles viel weniger in den Vordergrund als die von Vorgängen, die weiter auszubilden und auszudeuten waren. Wenn wir so wenig typische Angaben über die Mysterienmahle besitzen, liegt es nicht auch daran, daß sie nichts Eigenartiges boten und in der Hierarchie kultischer Handlungen nicht obenan standen? Liegt in dem Pariser Zauberpapyrus wirklich eine Mithrasliturgie vor und treffen die von Dieterich daran geknüpften Folgerungen und Ausführungen zu, so ist bewiesen, daß in diesem entwickelten Kult des zweiten Jahrhunderts das höchste Sakrament ein Darstellungsmysterium war, bei dem der Myste das, was er mit andern als Himmelsreise der Seele agierte, irgendwie zu erleben gedachte.

Jedenfalls geht man in der Behauptung, daß in den Mysterien-

1) Mithrasliturgie (II. Aufl. S. 107 und 108).

religionen die alte Kultvorstellung von der Mahlvereinigung mit der Gottheit zu neuem Leben erwache, weit über das Beweisbare hinaus. Jene Vereinigung ist, auch in ihren sekundären Formen, immer an das Mahlopfer gebunden und kann von ihm eigentlich nicht losgelöst werden. Nun spielt aber das Mahlopfer in den Mysterienreligionen keine Rolle und hat, soweit wir die Anfänge zu überblicken vermögen, darin nie eine dominierende Bedeutung gehabt. Die Erklärung dieser Kulte nach Analogie der Elementarreligionen der alten und jungen Völker, die Stiere, Kamele und Kriegsgefangene in loco der Gottheiten essen, ist also nicht durchzuführen.

Die Reste der alten Vorstellung finden sich nicht in den Mysterienreligionen, sondern im gewöhnlichen heidnischen Opfergottesdienst, soweit er das Mahlopfer beibehalten hat. Hier besteht noch irgendwie die Vorstellung der durch Essen geschaffenen Gemeinschaft. Man bemerke, daß Paulus in I Kor. 10 das Abendmahl, das mit Christo verbindet, mit diesen Schmäusen in Parallele setzt. Wie die Auslegung darauf kam, ihn hier von den Kultmahlen der Mysterienreligionen reden zu lassen, ist ganz unerfindlich.

Die Hypothese, daß die älteste christliche Abendmahlsvorstellung irgendwie den Nachtrieb einer alten Kultidee darstelle, läßt sich auf den ersten Blick viel besser an als die entsprechende für die Mahle der Mysterienreligionen. Zum mindesten ist hier der erforderliche Tatbestand nachgewiesen. Die Vorstellung von dem sakramentalen Essen steht im Zentrum des Glaubens; durch dieses Handeln wird Gemeinschaft mit einem gestorbenen und auferstandenen göttlichen Wesen unterhalten; das Genossene wird in eine Beziehung zu der Person Christi gebracht, insofern als es irgendwie seinen Leib und sein Blut bezeichnet.

Im entscheidenden Punkte versagt der Tatbestand allerdings. Ein Essen und Trinken des Leibes und Blutes des Herrn kennt Paulus nicht. Wenn Dieterich als Ansicht des Apostels ausgibt, „Christus wird gegessen und getrunken von den Gläubigen und ist dadurch in ihnen" und nachher hinzusetzt, daß es keiner Worte weiter über die Sache bedürfe, so hat er, statt den Wortlaut, so wie er ist, aufzunehmen, Paulus nach Johannes — und zwar noch dazu nach dem falsch aufgefaßten Johannes — ausgelegt.

Von einem Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi ist im ersten Brief an die Korinther nicht die Rede. Paulus handelt immer nur vom Essen und Trinken des Brotes und des Kelches. Er nimmt an, daß dieses wohl irgendwie eine Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi unterhalte (I Kor. 10, 16 und 17) und daß,

wer es unwürdiglich begehe, sich gegen den Leib und das Blut des Herrn versündige (I Kor. 11, 27); er führt auch die Worte an, in denen der Herr in der historischen Nacht Brot und Wein nach dem Mahl als seinen Leib und sein Blut anspricht. Aber die sich hieraus wie von selbst aufdrängende Vorstellung, daß der Feiernde Leib und Blut des Herrn zu sich nehme, findet sich bei ihm nicht.

Durch diese Konstatierung wird seine Abendmahlslehre um nichts klarer. Aber es handelt sich um die wissenschaftliche Forderung, den Textesworten die Ehre zu geben und sie nicht nach Konsequenzen auszulegen, die der Apostel nicht zog und nicht ziehen konnte. Seine Grundanschauung, daß das Mahl Gemeinschaft mit dem verklärten Christus wirke oder unterhalte, liegt offen zu Tage. Unklar bleibt, wie er sie mit den historischen Worten Jesu von Brot und Wein als seinem Leib und Blut zusammenbrachte und zusammendeutete. Ist sie aus diesen Worten entsprungen oder stand sie für ihn von anderswoher fest und diente ihm dann zur Deutung der historischen Worte?

Die Schwierigkeit liegt darin, daß Leib und Blut des historischen Jesus für Paulus nicht mehr existieren und daß andererseits der verklärte Christus wohl einen Leib besitzt, aber keinen, der von Blut durchspült wird und irdisch genossen werden kann. Von Leib und Blut Christi zu reden, ist vom Standpunkte der Lehre des Heidenapostels aus eine Absurdität. Er kann die historischen Worte und seine Christologie in der Abendmahlslehre nicht zusammenbringen und muß es doch tun. Der Kompromiß ist für uns dunkel.

Sicher aber ist, daß weder er noch das Urchristentum einen Genuß des Leibes und Blutes Christi in Brot und Wein annehmen. Das ergibt sich schon daraus, daß die historischen Worte Jesu bei der Gemeindefeier — und dies gilt auch noch für spätere Zeiten — nicht figurierten. Irgend eine Weihung der Elemente zu Leib und Blut des Herrn kam in der Liturgie nicht vor.

Wenn überhaupt etwas aus der Forschung der letzten Periode feststehen dürfte, so ist es dieses, daß die Anschauung des Urchristentums und Altchristentums vom Herrenmahl nicht aus Jesu Worten über Brot und Wein und Fleisch und Blut erschlossen ist, sondern, so merkwürdig es klingen mag, anderswoher erwuchs. Man gestaltete die Gemeindefeier nicht nach den „Einsetzungsworten“ des historischen Mahles, sondern erklärte diese aus der Bedeutung der Gemeindefeier.

Nicht minder verfehlt ist es, wenn Dieterich behauptet, daß das Johannesevangelium in Kap. 6 die paulinische Anschauung „nur noch viel körperlicher“ verkünde. Bei diesem Evangelisten sind Brot und Wein für jeden, der sich die Mühe gibt, seine Voraussetzungen in den

geistverwandten Schriften eines Ignatius, Justin und Tertullian kennen zu lernen, nicht Leib und Blut Christi, sondern Fleisch und Blut des Menschensohnes. In der Veränderung des Ausdrucks liegt die Logik des Gedankens. Die Abendmahlselemente perpetuieren die Erscheinung des Menschensohnes in der Welt insofern, als sie, wie Fleisch und Blut jener historischen Persönlichkeit, die Fähigkeit haben, Träger des Geistes zu sein. Als Verbindung von Materie und Geist, die sich der Körperlichkeit des Menschen mitteilen kann, vollziehen sie das Gericht. Die Erwählten können in den Sakramenten der Geistmaterie teilhaftig und dadurch zur Auferstehung bereitet werden; die andern aber, die nicht von oben und nicht auf den Geist angelegt sind, empfangen einfach irdische Speise und irdischen Trank und verfallen der Vergänglichkeit. Darum läßt der Evangelist den Herrn die Darlegung über das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes des Menschensohns mit den Worten: „Der Geist ist's, der da lebendig macht" beschließen.

Hier redet die altgriechische Theologie, die die Wirkung der Sakramente aus der darin statthabenden Verbindung des Geistes mit der Materie erklärt. Der vierte Evangelist trägt die spätere Anschauung in die Reden des historischen Jesus zurück und läßt diesen vorausweisend verkünden, daß nach seiner Verklärung die Zeit kommt, wo der Geist, der jetzt in ihm ist, sich mit dem Brote, das soeben durch das Vermehrungswunder bedeutungsvoll aus der Reihe der einfachen irdischen Elemente herausgehoben wurde, verbinden wird, um dann seine Wirkung zur Bereitung der Auferstehung zu offenbaren.

In diesem Sinne, als Träger des Geistes, sind die Elemente die Fortsetzung der Erscheinung des Menschensohnes; in diesem Sinne kann man von Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes reden und es als zum Leben notwendig begreifen. Aber das alles ist nicht „körperlich" in der naiven Bedeutung eines Essens und Trinkens des Leibes und Blutes Jesu gedacht, sondern läßt sich nur aus den Voraussetzungen der Lehre von der Wirkung des Geistes in den Sakramenten verstehen. Ohne Geist gibt es im Abendmahl keinen Leib und kein Blut Christi.

Das steht dem vierten Evangelisten so fest, daß er den Bericht vom historischen Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern ausfallen lassen muß. Daß der Herr das damals gegessene Brot und den damals getrunkenen Wein in dieser Art bezeichnet habe, ist für ihn undenkbar. So lange er selber lebt, gibt es ja keinen Geist; erst bei der Verklärung wird er von der historischen Persönlichkeit des Menschensohnes frei und spaltet sich vom Logos als heiliger Geist ab, um in den Sakramenten eine neue — und diesmal

mitteilungsfähige! — Existenz zu beginnen. Von diesem Augenblick an werden Brot und Wein bei der Gemeindefeier in dem obigen Sinn zu Fleisch und Blut des Menschensohnes. Vorher war dies ebensowenig der Fall wie es eine christliche, Wiedergeburt wirkende Taufe gab. Der Geist, der sich mit dem Wasser verbindet und den Effekt schafft, existierte noch nicht in dieser Daseinsform. Darum kann Jesus ebensowenig getauft haben, wie er mit den Jüngern Abendmahl feiert. Also muß der Evangelist etwaigen Mißverständnissen gegenüber festlegen, daß, wenn die letzteren auch tauften — eine reine Wassertaufe, die keine Wiedergeburt wirken konnte! — der Meister sich mit dem Wasser in dieser Art nicht zu schaffen machte[1]). Seine Aufgabe besteht nur darin, dieses Element durch das Wunder zu Kana zu „zeichnen" und durch Reden über Lebenswasser und Wiedergeburt aus Wasser und Geist darauf hinzuweisen, daß es in der Zukunft, mit dem Geist verbunden, zum Leben und zur Seligkeit notwendig sein wird. Zu jener Zeit werden „Ströme lebendigen Wassers aus seinem Leibe fließen", weil Geist da sein wird (Joh. 7, 37—39).

Die religionsgeschichtliche Forschung ist der gewöhnlichen Theologie gegenüber darin im Recht, daß sie dem geistlosen Vergeistigen der johanneischen Lehre ein Ende setzen und das Naturhafte in ihrer Auffassung von der Erlösung zur Geltung bringen will. Sie irrt aber darin, daß sie dieses Naturhafte als ein Primitives ansieht und meint, es aus Analogien mit Elementarreligionen erklären zu können.

Das vierte Evangelium vertritt die Anschauungen eines spekulativen religiösen Materialismus, der sich mit dem Problem von Materie und Geist und dem der Durchdringung der Materie mit Geist beschäftigt und bestrebt ist, die Erscheinung und Persönlichkeit Jesu, die Wirkungsart der Sakramente und die Möglichkeit der Auferstehung des Erwählten aus ein und derselben Grundvorstellung zu begreifen.

Nach dieser Theorie ist Christus in die Welt gekommen, um in seiner Person die bisher noch nicht bestehende Einigung des Geistes mit der Fleischesmaterie der Menschen zu vollziehen. Auf Grund dieser Tat können die Erwählten unter den Menschen in Zukunft des Geistes teilhaftig werden. Jesus selbst aber vermag ihnen denselbigen noch nicht zu vermitteln, weder als Geist der Erkenntnis — darum sind die Jünger als so „geistlos" geschildert! — noch als Geist zum „Leben". Der Geist muß in der Sinnenwelt immer an materielle Vehikel gebunden sein. Er kann nicht in der Art unmittelbar wirken,

1) Darum wird die Nachricht, daß Jesus im jüdischen Lande taufte (Joh. 3, 22) dahin richtig gestellt, daß er nicht selbst taufte, sondern daß es die Jünger taten (Joh. 4, 2).

daß er von Jesus aus sich den Gläubigen mitteilt. Darum muß er, um in die Erwählten einzugehen, in einer Bindung mit Materie von ihnen aufgenommen werden. Die zu diesem Zwecke auserſehenen Stoffe werden von Jesus durch Wunder und Hinweise auf die Zukunft kenntlich gemacht.

Die naive — und unhistorische — Vorstellung, als ob Jesus die Sakramente eingesetzt habe, wird von der Gnosis der johanneischen Theologie nicht anerkannt. Ihr zufolge hat er sie nicht gestiftet, sondern geschaffen und geweissagt.

Durch seine Menschwerdung wurde die Möglichkeit der Verbindung von Menschennatur und Geist, auf der die Wirkung der Sakramente beruht, gegeben. Durch das, was er mit Speise und Trank vornahm und was er daran anschließend sprach, wies er auf ein Geheimnis hin, das sich an den betreffenden Stoffen offenbaren sollte; durch Tod, Auferstehung und Verklärung hob er seine irdische Daseinsweise auf und setzte den Geist für die neue Wirkungsweise, kraft deren er Menschen zur Auferstehung zu bereiten vermag, in Freiheit. Jesus ist demnach in die Welt gekommen, um die Zeit wirkungskräftiger Sakramente heraufzuführen. Dadurch wurde er der Erlöser.

Die Lehre der johanneischen Theologie beruht also auf den beiden Sätzen, daß der Geist nur in der Verbindung mit der Materie auf den Menschen wirken kann und daß er in dieser Zuständlichkeit nur auf Grund der Menschwerdung und erst nach der Verklärung des Herrn vorhanden ist. Wer diese Voraussetzungen einmal erkannt hat, wird das Suchen nach dem Primitiven, das aus den Naturreligionen zu erklären ist, ein für allemal aufgeben. Andererseits aber ist sicher, daß in dieser Auffassung das Christentum sich als die vollendetste griechische Mysterienreligion darstellt, die überhaupt denkbar ist.

Zurück zu Paulus. Wer ihm die Anschauung eines sakramentalen Essens und Trinkens des Leibes und Blutes Christi unterschiebt, vergewaltigt seine Worte. Zugegeben, er habe wirklich so gedacht, so wäre damit noch nichts erwiesen. Es müßte erst noch dargetan werden, daß es tatsächlich wirklich eine kultische Anschauung aus den primitiven Naturreligionen ist, die bei ihm wieder aufflackert. Für die Mysterienreligionen konnten die Voraussetzungen hiezu irgendwie gegeben erscheinen, insofern als sie aus alten Kulten, die in späteren Zeiten wieder ins Treiben und Wachsen kamen, entstanden sind. Paulus aber ist Jude und steht auch als Christgläubiger, trotz der Polemik gegen das Gesetz, voll und ganz auf der Basis der absolut transzendenten jüdischen Gottesvorstellung. Beziehungen zu Naturkulten sind bei ihm weder nachzuweisen, noch anzunehmen. Woher sollen ihm solche alten

Anschauungen zufliegen? Wie können sie auf dem steinigen Boden eines jüdischen Herzens plötzlich ausschlagen und emporwuchern? Der Apostel wäre der erste und einzige jüdische Theologe gewesen, der sich dem Zauber der elementaren Vorstellungen vom Essen des Gottes — und wo waren sie damals noch anzutreffen? — hingegeben hätte!

Was besagen aber solche philisterhaften Erwägungen, wenn es sich um große und dazu noch religionsgeschichtliche Ideen handelt! Als Heitmüller im Frühjahr 1903 vor den Mitgliedern des Wissenschaftlichen Predigervereins in Hannover erschien, um über das Neueste in Taufe und Abendmahl zu berichten, entführte er sie, nach einer Einleitung über das „Physisch-Hyperphysische" bei Paulus, zuerst zu den Azteken, dann in dunkler Nacht, bei Fackelschein, auf die Bergeshalden Thraciens und von hier auf den Sinai[1]). Und als sie die Abschlachtung und Verspeisung des Kriegsgefangenen, des Stieres und des Kamels mitgemacht hatten, ließ er sich also vernehmen: „So wenig das δεῖπνον κυριακόν des Paulus mit diesen . . . . Vorgängen zu tun zu haben scheint, so sehr wir uns zunächst scheuen, das Herrenmahl mit ihnen auch nur in einem Atem zu nennen, so wenig ist es mir zweifelhaft, daß von religionsgeschichtlichem Standpunkt aus gesehen das urchristliche Herrenmahl aufs engste zu ihnen gehört . . . . Jene Bilder geben die Folie ab, auf der das Herrenmahl sich abhebt; sie enthalten die Vorstellungswelt des Herrenmahls in primitivster Form und deshalb in durchsichtiger Gestalt."

Des näheren führt dieser Hyliker der religionsgeschichtlichen Methode aus, daß die uralte, konkret-sinnliche Vorstellung der Communio durch Genuß von Blut und Fleisch des Tieres, in dem die Gottheit selbst wohnte, im urchristlichen Herrenmahl, auf der höchsten Entwicklungsstufe der Religion, wieder zum Durchbruch komme und unter neuer Form neues Leben gewinne[2]). Prekär wäre es, äußert er weiter, bei unsern mangelhaften Quellenverhältnissen eine direkte Abhängigkeit

1) W. Heitmüller. „Taufe und Abendmahl bei Paulus." Darstellung und religionsgeschichtliche Forschung. (Vortrag) 1903; 56 S. Der Reisebericht auf S. 40—42.

2) Albert Eichhorn. „Das Abendmahl im Neuen Testament" (1898; 31 S.) nimmt ebenfalls an, daß bei Paulus ein sakramentales Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi vorliege, das nur aus orientalisch-gnostischen Voraussetzungen erklärt werden könne. Allerdings muß er gestehen, daß wir von einem „sakramentalen Essen, das das Vorbild des Abendmahls abgegeben hätte", keine Kenntnis haben. Dies macht ihn an seiner Theorie nicht irre. Er glaubt, daß der Nachweis nur darum nicht gelingt, weil hier eine „Lücke für unser historisches Wissen" besteht. Er hat den Planeten und seinen Stand ausgerechnet; daß man ihn mit den Gläsern nicht entdeckt, liegt bloß an der Unzulänglichkeit der Instrumente.

von bestimmten Erscheinungen, etwa von Kultmahlen der Mithrasmysterien, statuieren zu wollen. „Sicherer gehen wir, wenn wir auf den allgemeinen Zug der Zeit verweisen, die mit derartigen Ideen erfüllt war. Das junge Christentum lebte in einer Luft, die, wenn Sie den Ausdruck gestatten wollen, mit Mysterien-Bazillen geschwängert war, und wuchs auf einem Boden, der durch den Verfall und Synkretismus verschiedenster Religionen gedüngt und gelockert und speziell auch geeignet war, alte Keime und Triebe neu aufsprießen zu lassen."

Eine mit Bakterien geschwängerte Luft gibt es nicht. Die medizinische Wissenschaft hat schon längst erwiesen, daß diese Vorstellung auf einem Irrtum beruht, insofern als die Luft so gut wie frei von Keimen ist. In der Theologie hält es schwerer, phantastische Einbildungen auszurotten, da historische Beweise nur für solche gelten, die historisch zu denken vermögen.

Nicht unbemerkt bleibe, daß das Essen und Trinken, welches Gemeinschaft mit Christo wirkt, nur eine Seite der paulinischen Abendmahlsvorstellung ausmacht. Daneben besteht die andere, welche in dem Mahle ein Bekenntnis zum Tode und der Parusie des Herrn zustande kommen läßt, und mindestens ebenso bedeutungsvoll ist wie die erstere. Sie wird — I Kor. 11 — im Anschluß an die Wiederholung der historischen Worte Jesu entwickelt; aus ihr wird argumentiert, daß die leichtfertige Feier ein Vergehen wider den Leib des Herrn bedeute; aus ihr heraus sollen Krankheits- und Todesfälle in der Gemeinde als eine warnende, auf das Weltgericht weisende Züchtigung verstanden werden. Diese Vorstellung muß irgendwie eschatologisch bedingt sein.

Die Gemeinschaft, die im paulinischen Abendmahl hergestellt wird, ist die des harrenden Menschen mit dem kommenden Herrn der Herrlichkeit. Unklar bleibt nur, wie sie zustande kommen soll. Der mit dem Essen und Trinken verbundene Bekenntnisakt zu Tod und Parusie genügt nicht, um diese weitergehende Wirkung zu erklären. Ueberdies bleibt an sich dunkel, wieso mit Essen und Trinken Sterben und Wiederkunft des Herrn verkündet werden können, besonders da die urchristliche Feier nur in einer gemeinsamen Mahlzeit bestand und in keiner Weise — wie es die heutigen Austeilungsfeiern tun — das Handeln und Reden Jesu reproduzierte.

Was hat die religionsgeschichtliche Forschung in Sachen des Abendmahls für Resultate aufzuweisen? Den Versuch, es aus den Mysterienreligionen zu erklären oder in diesen auch nur nähere Analogien aufzuzeigen, muß sie von vornherein aufgeben. Dafür will sie es unternehmen, sowohl das Mahl der Mysterienkulte als das des paulini-

nischen Urchristentums als Triebe begreiflich zu machen, die aus versprengten Samen alter Anschauungen vom kultischen Essen der Gottheit an zwei verschiedenen Stellen gleichzeitig aus dem synkretistischen Boden herausschlugen. Sie vermag die Hypothese aber weder in dem einen noch in dem andern Fall auch nur annähernd glaubhaft zu machen. Also ist bis auf weiteres weder eine direkte noch eine indirekte Beziehung zwischen dem Kultmahl des Paulus und denen der Mysterienreligionen dargetan. Gewiß ist nur, daß auf beiden Seiten Kultmahle bestehen. Von denen der Mysterienreligionen wissen wir fast nichts; über das von Paulus vorausgesetzte sind wir besser unterrichtet, ohne es darum ohne weiteres verstehen zu können.

Die Frage der Taufe lag von vornherein einfacher, da die Hypothese einer Renaissance ältester Kultvorstellungen nicht in Frage kam.

Paulus und die Mysterienreligionen kennen eine kultische Bedeutung der Waschungen. Eine sie besonders verbindende Eigentümlichkeit ist damit nicht gegeben, da diese Wertung der Benetzung mit der elementaren Symbolik der Reinigung zusammenhängt und mehr oder weniger in allen Religionen anzutreffen ist.

Die Frage ist die, ob Paulinismus und Mysterienreligionen, wo sie über das Allgemeinste hinausgehen und das Symbolische in das Wirksam-Sakramentale steigern, dieselbe Richtung innehalten und verwandte Anschauungen bekunden.

Wiederum ist die Vorstellung des Paulus genauer, die der Mysterienreligionen weniger gut bekannt. Ausgebildete Tauflehren und Taufriten scheinen eigentlich nur in den ägyptischen Kulten vorgelegen zu haben. Diese unterscheiden das Reinigungsbad von der eigentlichen Taufe, die in einem Ueberrieseln mit einzelnen Tropfen einer heiligen und heiligenden Flüssigkeit besteht [1]).

Die Steigerung der Reinigung, wo eine solche zu konstatieren ist, bewegt sich in der Richtung des Gedankens der „Wiedergeburt". Eine klare Formulierung dieser ausgebildeteren Anschauung — etwa in der Bestimmtheit der altchristlichen Aussage über das Bad der Wiedergeburt — liegt nicht vor. Der Gedanke bleibt in der Schwebe zwischen Reinigung und Erneuerung.

Damit ist gesagt, daß, soweit die Nachrichten reichen, typische Berührungen mit der paulinischen Vorstellung nicht gegeben sind.

Der Apostel setzt eine Taufe auf den Namen einer göttlichen Persönlichkeit voraus. Von einer auf den Namen des Osiris, Attis oder Mithra geübten wissen wir nichts, wenn auch die Annahme naheliegt,

1) Siehe hierzu R. Reitzenstein. „Die hellenistischen Mysterienreligionen" S. 38.

daß die in diesen Kulten gebräuchlichen Waschungen und Taufen zugleich als Akte des Bekenntnisses zu der betreffenden Gottheit gewertet wurden. Aber dieser Charakter war nicht so bestimmt ausgeprägt wie in der christlichen Taufe, was auch an sich verständlich ist. In den Mysterienreligionen handelt es sich um das selbstverständliche Bekennen der Gottheit; im Christentum um ein noch dazu hinzutretendes Glauben an die Messianität Jesu. Zu dieser gab es kein Analogon.

Ueber das Aussprechen des Namens der Gottheit und die magische Wirkung, die ihm nach der alten Vorstellung zukommen soll, läßt sich religionsgeschichtlich manches beibringen. Aber das, worauf es ankäme, die Verbindung der Aussprache des Namens mit einem Taufritus, läßt sich in den Mysterienreligionen nicht direkt belegen [1]).

Um zur sakramentalen Anschauung zu gelangen, geht Paulus nicht den natürlichen Weg der Steigerung des Gedankens der Reinigung in den der Erneuerung durch Wiedergeburt, sondern schlägt andere Pfade ein, auf denen er zu Wertungen kommt, die mit der Grundvorstellung der Reinigung nichts mehr zu tun haben und demgemäß in den Mysterienreligionen ohne Analogie bleiben. Diese Tatsache ist von großer Bedeutung.

Die Mysterienreligionen reden, wie Paulus, vom Pneuma und seinen Wirkungen. Aber nirgends findet sich bei ihnen der Besitz desselben als eine unmittelbare und in der Natur der Sache gegebene Folge der Taufe.

Sie spekulieren über Erneuerung des menschlichen Wesens und

1) Wilh. Heitmüller. „Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe." 1903; 347 S.

In dieser eingehenden und fesselnden Untersuchung kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß bei der Verwendung des Namens Jesu vorausgesetzt wurde, er stelle irgendwie eine Kraft dar. Der christliche „Namenglaube", führt er aus, steht mit dem jüdischen und heidnischen auf einer Linie. „Die feierliche Nennung des Namens Jesu bei der Taufe ist nicht eine nur sinnbildliche Form, etwa, beispielshalber, für das Bekenntnis zur Messianität Jesu, sondern ist mit realen, mystischen, geheimnisvollen Wirkungen verbunden gedacht; die Wirkungen aber müssen mutatis mutandis ähnliche sein wie die, die sonst dem Gebrauch dieses Namens zugeschrieben werden; reale Besitzergreifung durch die Macht, die durch den Jesus-Namen bezeichnet ist, Versiegelung, innige Verbindung mit dem Träger des Namens, Vertreibung aller feindlichen Mächte, Weihung und Begeisterung" ... „Die Taufe im Namen Jesu repräsentiert also die Vereinigung von zwei sakramentalen Größen: Wasser und Namen".

Leider hat Heitmüller nicht hervorgehoben, daß die Mysterienreligionen kein typisches Analogon zu diesem Doppelsakrament aufzuweisen vermögen.

Fraglich bleibt auch, ob, wie er meint, die Kraft des Namens und des Wassers zur Erklärung der paulinischen Anschauung von der Taufe ausreicht.

lassen sie in der Wiedergeburt zustande kommen, die sie näher oder ferner mit der Taufe zusammenbringen. Wenn Paulus aber von der neuen Kreatur, die bei dem Sakrament entsteht, redet, so tritt der Gedanke der Wiedergeburt für ihn nicht in Sicht, da er damit überhaupt nicht operiert. Dafür behauptet er, in Röm. 6, daß bei der Taufe Tod und Auferstehung in der Gemeinschaft mit Christo erlebt werden, woraus die Neuheit der Existenz und die damit verbundene neue Sittlichkeit gegeben seien. Wie Handlung und Ergebnis logisch miteinander verbunden sind, erklärt er nicht; er begnügt sich damit, sie nebeneinander zu stellen.

Ein Analogon zu diesem einzig durch das Wasser gewirkten Sterben und Auferstehen gibt es in den Mysterienreligionen, soweit wir sie kennen, nicht. Röm. 6, wie es Dieterich tut, auf den geistigen Tod und die „neue Geburt" zu deuten, ist nicht angängig, da der Text davon nichts verlauten läßt. Die nachpaulinische, johanneische und altgriechische Theologie erklären die Taufe als Wiedergeburt und suchen diese Wirkung durch die Lehre des mit dem Wasser zeugend verbundenen Geistes logisch zu begründen. Paulus weiß davon nichts.

Er ignoriert auch, daß die urchristliche Taufe aus der Taufe Jesu, als entsprechende Nachbildung derselben entstanden sein soll. Die letztere erwähnt er überhaupt nicht. Nirgends deutet er an, daß bei der Taufe der neue Mensch, „das Gotteskind", in dem Gläubigen geboren werde, wie einst Jesus bei diesem Akt zu seiner messianischen Würde erhoben wurde.

Ueberhaupt läßt sich aus der älteren Literatur kein Zeugnis erbringen, das derartigen Anschauungen über Aufkommen und Bedeutung der christlichen Taufe Raum gäbe. Sie ist für das Urchristentum ebensowenig eine entsprechende Wiederholung der Taufe Jesu wie das Herrenmahl der Gemeinde die entsprechende Wiederholung des historischen Abendmahls bedeutet. Den Begriff der „entsprechenden Wiederholung" hat erst die moderne Theologie hineingebracht.

Die Taurobolien als Analogie zur Tod und Auferstehung wirkenden Taufe Pauli heranzuziehen, geht nicht an. Einmal handelt es sich hier um eine Bluttaufe; sodann ist ein Opfer damit verbunden; drittens werden das Begrabenwerden und das Auferstehen dargestellt. Die sakramentale Bedeutung fließt also aus der vielfachen Symbolik. Bei Paulus ist von dieser keine Spur vorhanden. „Schlecht Wasser" soll alles wirken.

Mit großer Hoffnung hatte man von den Mysterienreligionen die Lösung des Rätsels von I Kor. 15, 29 erwartet. Wernle sah es als ganz selbstverständlich an, daß der Apostel sich in der Erlaubnis und

Billigung der Taufe für Tote von dem heidnischen Aberglauben seiner Korinther hatte anstecken lassen und las ihm dafür den Text in den „Anfängen unserer Religion“ [1]). Im Eifer vergaß er nachzuforschen, ob die Heiden etwas derartiges kennen.

Diejenigen, welche das Versäumte nachholen wollten, erlebten nicht viel Freude. Die Heiden erwiesen sich besser als ihr Ruf und weniger „abergläubisch“ als die Christen. Von einer Taufe für Tote oder von irgend etwas dieser Art keine Spur!

In Ermanglung besserer Zeugen führt man Plato an, der in der Republik (II. 364—65) den Adeimantos mit Berufung auf die Schriften des Orpheus davon reden läßt, daß durch Opfer und Festspiele für ganze Städte wie auch für Einzelne den noch Lebenden und auch den Abgeschiedenen Lösung und Reinigung für begangene Frevel beschafft werde.

Diese Stelle handelt aber in keiner Weise von persönlichen Weihen, zur „Erneuerung“ im Sinne der in den Mysterienreligionen und im Christentum geübten Taufe, sondern von Sühnopfern im antik-griechischen Sinn [2]).

In den Taurobolien soll eine Stellvertretung zwischen Lebenden möglich gewesen sein; von einer solchen für Tote ist nicht die Rede [3]).

Die Taufe des Toten, die durch einen Papyrus bezeugt wird, ist keine Taufe für den Toten [4]).

Daß Lebende die Weihen für Tote übernahmen, ist nicht bekannt.

Also ist die Taufe für Tote aus dem Heidentum mindestens bislang nicht zu erklären, sondern muß als eine Besonderheit des Christentums angesehen werden.

---

1) Paul Wernle. „Die Anfänge unserer Religion“ 1901; S. 129.

2) Damit dem mit ihr getriebenen Mißbrauch vorgebeugt werde, sei die Stelle hier in ihrem ganzen Umfang angeführt:

... πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἳ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

..... und sie wissen nicht bloß einzelne, sondern ganze Staaten zu überzeugen, daß Opfer und die Lust der Spiele Lösung und Reinigung begangener Frevel bieten sowohl den noch Lebenden als auch den Abgeschiedenen, die sie Weihungen heißen und die uns von den jenseitigen Qualen befreien, während Schreckliches der nicht Opfernden wartet.

Ueber die Sühnung siehe Rohde. Psyche I (1903). S. 259 ff.

3) Ueber die entfernt in Frage kommenden Zeugnisse siehe Hollmann. „Urchristentum in Korinth“ 1903; 32 S. S. 22—24.

4) R. Reitzenstein. Die Hellenistischen Mysterienreligionen. S. 84. Der Tote ist, nach Spiegelberg, zwischen zwei Göttern stehend abgebildet, die die heilige Flüssigkeit über sein Haupt rieseln lassen.

Das religionsgeschichtliche Resultat ist ein überaus merkwürdiges. Der Apostel denkt sakramental; seine Lehre ist sogar noch viel mysterienhafter als die der Mysterienreligionen. Aber die Art des Sakramentalen ist bei ihm eine andere als bei diesen, als wären die beiden Anschauungen nicht auf demselben Boden erwachsen.

Die Verschiedenheit betrifft sowohl die Vorstellung der übernatürlichen Wirkung als auch die Stellung, die das Sakramentale in der Gesamtlehre einnimmt.

In den Mysterienreligionen resultiert das Sakramentale aus einer Steigerung und Materialisierung des Symbolischen. Die Handlung wirkt, was sie darstellt. Das Ergebnis ist irgendwie logisch zu begreifen, sobald man annimmt, daß die Welt der Gleichnisse und die der Realitäten miteinander in geheimnisvoller Verbindung stehen.

Bei Paulus liegt ein unvermittelter und nackter Sakramentsbegriff vor, wie er sonst überhaupt nirgends anzutreffen ist. Das Symbolische gilt zwar für die allgemeinste Bedeutung der Handlung. In diesem Sinne ist die Taufe eine „Abwaschung" und „Heiligung"[1]); in diesem Sinne kann das heilige Mahl Gemeinschaft unter den Teilnehmern herstellen. Aber die weitergehenden Behauptungen weisen mit dem Aeußerlich-Bedeutungsvollen der Handlung nicht den geringsten Zusammenhang mehr auf. Die Berührung mit dem Wasser soll Sterben und Auferstehen mit Christo, Teilhaben an seinem mystischen Leib und Besitz des Geistes wirken; das Essen und Trinken im Abendmahl ist Bekenntnis zum Tod und der Parusie Christi und Gemeinschaft mit ihm.

Das Sakramentale ist also irrationell. Handlung und Effekt sind nicht durch religiöse Logik verbunden, sondern aufeinander gelegt und vernietet.

Damit hängt zusammen, daß bei Paulus die denkbar prosaischste Vorstellung vom opus operatum vorliegt. In den Mysterienreligionen handelt es sich um weihevolle Vorgänge, die mit einem feierlichen Apparat umgeben sind. Das Pathos der Symbolik wird in allem und jedem zur Geltung gebracht. Jede Einzelheit ist bedeutungsvoll und will beobachtet sein.

Bei Paulus ist alles sang- und klanglos gedacht. Mögen einzelne

1) I Kor. 6, 11, nachdem vorher davon die Rede war, daß Diebe, Ehebrecher, Lästerer und Räuber das Reich Gottes nicht ererben können .... „Desgleichen waren einst auch welche unter euch. Aber ihr ließet euch abwaschen, aber ihr wurdet geheiligt, ihr wurdet gerechtfertigt . . ." Die Stelle ist wohl anzüglich und ironisch gemeint, im Hinblick darauf, daß sie sich trotz der Taufe, wie sie sich jetzt geben, nicht viel verändert haben. Ueber die falsche Einbildung auf Grund der Taufe siehe auch I Kor. 10.

seiner Ausführungen immerhin den Eindruck erwecken, daß sein Christentum irgendwie in Analogie zu den Mysterienreligionen gedacht ist, so läßt doch das Ganze die entsprechende Atmosphäre vermissen. Es fehlt die „Aufmachung" des griechischen Sakramentsglaubens. Wie weihelos mußte das Abendmahl verlaufen, das in eine öde und unordentliche Esserei ausarten konnte! Wie gering denkt der Apostel von dem äußeren Vollzug der Taufe, wenn er in Korinth eine Gemeinde gründet und kaum einem oder zweien die Weihe selber erteilt [1])! Er predigt Sakramente, fühlt sich aber nicht als Mystagoge, sondern bewahrt die kultische Nüchternheit des jüdischen Geistes.

Von längeren Vorbereitungen auf die kultischen Handlungen und von einem Unterschied zwischen niederen und höheren Weihen, wie ihn die Mysterienreligionen voraussetzen, ist nichts bekannt. Die erste verleiht gleich den ganzen Grad der Vollkommenheit. Unter den Aufgenommenen herrscht vollkommene Gleichheit. Der Begriff des „Mysten" existiert nicht.

In den Mysterienreligionen dreht sich alles um die heiligen Handlungen. Sie beherrschen Denken, Fühlen und Wollen. Wird von ihnen abstrahiert, so fällt die Religion in sich zusammen.

Im Paulinismus ist es anders. Die Erlösungslehre ist zwar an die Sakramente gebunden, aber nicht auf sie hin geschaffen. Nimmt man Taufe und Abendmahl heraus, so ist sie nicht vernichtet, sondern besteht unentwegt weiter. Es hat den Anschein, als ruhe das Schwergewicht des Baues auf zwei Säulen; in Wirklichkeit aber wankt er nicht, auch wenn ihm diese Stützen entzogen werden.

Die johanneische und die altgriechische Lehre sind als wirkliche Mysterienreligionen gedacht. Der vierte Evangelist und Ignatius kennen keine andere Erlösung als die an die Sakramente gebundene. Bei Paulus aber ist sie für sich denkbar, insofern als die ganze Mystik der Gemeinschaft mit Christo auf den einzigen Begriff des Glaubens gestellt werden kann. Dennoch läßt er sie an die äußeren Handlungen gebunden sein und scheint kein Bewußtsein davon zu haben, daß diese Beziehung unnötig und unlogisch ist.

Der merkwürdige Zwiespalt des Paulinismus liegt also darin, daß das Sakramentale ins Maßlose und Unbegreifliche gesteigert wird, während zugleich die Notwendigkeit der heiligen Handlungen aus dem System nicht in entsprechender Weise begreiflich wird.

Das Sakramentale des Heidenapostels hat so gar nichts Elementares an sich, sondern ist mehr „theologischer" Art. Er verbindet seine mystische Erlösungslehre mit Handlungen, die nicht auf sie angelegt

1) I Kor. 1, 14—16.

sind. Dadurch, und nicht durch ein großes und tiefes Empfinden für das Mysterienhafte, kommt das übermäßig Sakramentale in seine Aussagen über Taufe und Abendmahl. Es handelt sich in letzter Linie um eine Veräußerlichung, nicht um eine Steigerung.

Darum ist es vergeblich, die Religionsgeschichte nach Analogien zu seinen Anschauungen zu durchforschen. Sie kann keine bieten, da sie einen solchen Fall nur einmal kennt. Das Problem liegt auf dem Gebiet der innerchristlichen Geschichte und stellt nur eine besondere Seite der Frage des Verhältnisses Pauli zum Urchristentum dar. Er hat das Sakramentale nicht erst an die heiligen Handlungen herangetragen, sondern fand eine Taufe und ein Abendmahl vor, die die Erlangung der Errettung in einer aus der urchristlichen Lehre verständlichen Logik garantierten. Nun aber schafft er die primitive Anschauung von der Errettung zu der Mystik des Sterbens und Auferstehens in der Gemeinschaft mit Christo um. Da die Verbindung zwischen Erlösung und Sakramenten vorausgesetzt war, kommt er zur Konsequenz, daß diese Handlungen eben das wirken, worin, nach seiner Gnosis, das innerste Wesen der Erlösung besteht. Inwieweit sie für den aus der Mystik heraus behaupteten Effekt bezeichnend sind, kommt für ihn nicht in Frage.

In den Sakramenten wird man der Errettung teilhaftig. Also, schließt er, geht in ihnen das vor, was die Erlösung ausmacht, Sterben und Auferstehen mit Christo.

Paulus vergewaltigt also die Sakramente. Er spekuliert nicht über die Handlung, sondern legt ihr den postulierten Effekt ohne weiteres bei. So aber kann weder ein griechisch noch ein modern empfindender Geist vorgehen.

Der Paulinismus ist also ein theologisches System mit Sakramenten, aber keine Mysterienreligion. Dies wird noch durch eine andere Beobachtung bestätigt.

Der Apostel steht auf streng prädestinatianischem Standpunkt. Für die, die „Berufene" sind, ist die Seligkeit von sich aus gegeben; diejenigen, die es nicht sind, können sie nie und auf keine Weise erwerben. Ein Analogon zu dieser Vorstellung fehlt in den Mysterienreligionen. Sie können die Vorstellung der Erwählung nur in dem Sinne und in der Ausdehnung denken, daß sie eine Berufung und Vorherbestimmung zum Empfang der die Unsterblichkeit vermittelnden Weihen annehmen. Und wirklich finden sich Ansätze zu dieser Vorstellung [1]).

Aber die paulinische Prädestination erweist sich als ganz anderer Art. Sie ist absolut und scheint die Notwendigkeit und den Sinn der

1) Siehe Reitzenstein. Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910. S. 99 u. 100.

Sakramente aufheben zu müssen. Wer zu der Zahl der Erwählten gehört, ist dadurch der Auferstehung teilhaftig. Am Ende der Dinge wird eine große Menge aus den Generationen der längstvergangenen Zeiten zum Leben erstehen, ohne je die Taufe empfangen und am Abendmahl teilgenommen zu haben. Was sollen dann aber die Sakramente? In welcher Hinsicht sind sie notwendig?

Man sucht eifrig nach religionsgeschichtlichen Analogien zur korinthischen Taufe für die Toten. Viel interessanter wäre eigentlich, zu erforschen, warum hier die Taufe für Tote als wünschenswert erachtet wird. Gehören die Gestorbenen zu den Erwählten, so brauchen sie keine; sind sie nicht unter dieser Zahl, so hätten sie das Leben nicht ererben können, auch wenn sie das Sakrament, als sie noch auf Erden wandelten, empfangen hätten. Wozu also die Taufe für Tote?

Zu beachten ist, daß das Eschatologische in den Sakramenten Pauli überall durchbricht. Sie wirken nicht Wiedergeburt, sondern Auferstehung. Etwas, was in der nächsten Zukunft offenbare Realität sein wird, machen sie vorgreifend schon jetzt unsichtbar wirklich. Die griechischen Mysterien sind zeitlos. Sie leiten sich aus der Urzeit her und behaupten, ihre Kraft in allen Generationen erweisen zu können. Bei Paulus ist das Sakramentale zeitlich begrenzt. Die heiligen Handlungen existieren erst seit kurzem und sind auf diese letzte Generation beschränkt. Ihre Kraft kommt ihnen von dem her, was sich in der Welt der Endzeit abspielt. Sie machen die Gläubigen dem Herrn darin gleich, daß sie sie einige Weltaugenblicke vor der Zeit auferstehen lassen, wenn auch nach außen nichts davon offenbar wird. Es handelt sich um eine Prodromalerscheinung des nahen Weltendes.

Wollte man von der Eschatologie abstrahieren, so würden die paulinischen Sakramente sinn- und wirkungslos. Sie sind in die Zeit zwischen der Auferstehung Jesu und seiner von der Totenauferstehung begleiteten Parusie eingespannt. Ihre Energie ruht in der vergangenen und der noch ausstehenden Tatsache. In diesem Sinne sind sie „historisch“ bedingt.

Während also in den Mysterienreligionen und in der johanneischen Theologie die Sakramente von sich aus wirken, sind sie bei Paulus mit dem allgemeinen Weltgeschehen wie durch Transmission verbunden.

Nun wird auch klar, warum der Apostel den in der Taufe erreichten Zustand nicht als Wiedergeburt bezeichnen kann. Die Erneuerung besteht darin, daß der kommende Auferstehungszustand für die kurze Zeitspanne, die dem jetzigen Weltablauf noch bleibt, schon vorweggenommen wird. Die Wiedergeburt aber setzt eine uneschatologische Weltanschauung voraus, in der das Individuum mehr oder

weniger mit einer normalen Lebensdauer rechnet, für die es ein neben und über dem irdischen einhergehendes, inneres, göttliches Sein sucht. Erst in dem Augenblick, wo die Eschatologie zurücktritt, kann der griechisch-mysterienhafte Begriff der Wiedergeburt den alten mystisch-eschatologischen der proleptischen Auferstehung verdrängen. Darum taucht er bei Justin und im vierten Evangelium alsbald auf. Von da an wirkt die Taufe die Wiedergeburt. Bei Paulus schuf sie nur vorzeitiges Sterben und Auferstehen.

Die Sakramentsauffassung des Apostels entstammt also einer ganz anderen Welt als die der Mysterienreligionen.

In welcher Beziehung steht seine naturhafte Mystik an sich, ohne Rücksicht auf die Sakramente betrachtet, zu der Anschauungswelt der griechischen Mysterienreligionen? Dieser Frage widmet Reitzenstein, der Pneumatiker unter den Religionsgeschichtlern, eine eingehende Untersuchung[1]). Er enthält sich der allgemeinen Redensarten und der voreiligen Schlüsse und geht darauf aus, die Begriffe und Vorstellungen, die beiden Größen gemeinsam sind, aufzuzeigen und in die Einzelheiten zu verfolgen.

In diesem Zwecke trägt er zusammen, was sich in der Sprache der Mysterienreligionen und in der hermetischen Literatur zu den Anschauungen von „Knechtschaft" und „Kriegsdienst" für Gott, „Rechtfertigung" und „Präexistenz", „Gnosis", „Geist" und „Offenbarung", „Pneumatiker", „himmlisches Kleid" und „Verwandlung" beibringen läßt.

Zum ersten Mal wird das Material zur religionsgeschichtlichen Verhandlung über Paulus in einer gewissen Vollständigkeit zusammengebracht. Der Eindruck ist ein sehr starker. Der Theologe, der diese Stellen auf sich wirken läßt, wird aus den ausgefahrenen Geleisen der Kommentarüberlegungen herausgeworfen. Es ist, als ob eine Flut neuer Gedanken in das Bett der kritischen und unkritischen Normalexegese strömte und das angesammelte Geröll in Bewegung setzte.

Ob alle Erklärungen zutreffen und ob manche Ausdrücke — wie z. B. „Knecht" und „Gefangener" Christi — und Bilder — erwähnt seien die dem Soldatenleben entnommenen — nicht ebensogut direkt wie auf dem Umweg über ihren Gebrauch in den Mysterienreligionen verständlich zu machen wären, bleibe dahingestellt. Sicher ist jedenfalls, daß Reitzenstein mit der leblosen Vorstellung, als ob

1) R. Reitzenstein. „Die Hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen" 1910; 217 S. Das Werk setzt sich zusammen aus einem im Wissenschaftlichen Predigerverein für Elsaß-Lothringen gehaltenen Vortrag (S. 1—60) und umfassenden Exkursen und Anmerkungen (S. 63—214).

Paulus seine Theologie aus dem jüdischen Denken einfach in die griechische Sprache übersetzt hätte, aufräumt und nachweist, daß er die Tragweite und Bestimmtheit der Worte in der religiösen Sprache kennt und mit den Ausdrücken und Begriffen auch Anregungen zur Darstellung seiner Gedanken mit übernommen hat. Ohne die in der religiösen Sprache des griechischen Orients gegebenen Möglichkeiten und Voraussetzungen hätte er seine Mystik so wohl nicht schaffen können. Er fand ein Tonsystem vor, in welchem ihm die Modulationen, die er für die Entwicklung seiner Themen brauchte, zur Verfügung standen [1]).

Sehr richtig bemerkt Reitzenstein, daß einzelne Worte und Begriffe nicht allzuviel besagen, sondern daß es vor allem „auf Zusammenhänge der Stellen" ankommt. Sind die Gedankenkomplexe des Paulus mit denen der Mysterienreligionen verwandt? Welche Realitäten stehen beidemale hinter den Aussagen der Mystik von der wunderbaren Neuschaffung des Menschen bei lebendigem Leibe?

Die Beschreibung und Umschreibung, die Kommentare und „Theologien" den Behauptungen des Apostels angedeihen lassen, genügen Reitzenstein nicht. Er will verstehen und begreifen und in andern dieselbe Ungenügsamkeit wecken.

Daß die paulinische Mystik sich selbst erklären könne, erscheint ihm ausgeschlossen. Bei aller Zurückhaltung, die er sich auferlegt, glaubt er doch erwiesen zu haben, daß die zentrale Vorstellung „der Vergottung und Transfiguration des lebenden Menschen aus dem Mysterienwesen stammt". Die Ueberzeugung von einem Verwandlungswunder an der eigenen Person, urteilt er, ist nicht jüdisch. Darum meint er, Paulus repräsentiere eine Art altisraelitischen Prophetentums, das durch hellenistischen Mysterienglauben umgestaltet worden ist.

Die „Entwicklungsgeschichte" denkt er sich so, daß der Einfluß der griechischen Mystik, mit der er schon literarisch bekannt war, „jenes gewaltige innere Erlebnis vorbereiten half, das den Apostel dann von

1) Besonders eindrucksvoll sind die Untersuchungen über das Pneuma. Reitzenstein glaubt darzutun, daß sich alle diesbezüglichen Stellen bei Paulus „aus dem hellenistischen Gebrauch erklären lassen" und läßt die Frage offen, ob sie „ebenso leicht alle aus dem hebräischen Gebrauch von ruach oder nephesch oder dem Gebrauch von Pneuma in der Septuaginta zu verstehen sind".

Eingehend werden folgende Stellen behandelt: Röm. 6, 1—14; 12, 1 ff. I Kor. 2; 13; 15, 34 ff. II Kor. 3, 18; 5, 1 ff.; 5, 6 ff.; 10—13. Interessante Lichter fallen auf den Brief an Philemon. (S. 81 u. 82).

Erwähnt sei, daß auch Eduard Schwartz in einem Aufsatz — „Paulus" (Charakterköpfe aus der antiken Literatur; 1910; 136 S.; S. 107—136) — den mittelbaren Einfluß der hellenischen Umgebung und Sprache sehr hoch anschlägt. In der zweiten Auflage (1911; 142 S.) geht er etwas näher auf die einzelnen Probleme der Lehre ein.

der väterlichen Religion losriß". Derselbe Einfluß soll sich nachher „in den zwei Jahren einsamen inneren Ringens um die Durchbildung einer neuen Religion" verstärkt haben. Ein erneutes Studium der griechischen religiösen Literatur wurde notwendig „von dem Moment an, in dem der Apostel sich mit voller Hingabe zur Predigt unter den Ἕλληνες rüstete".

Durch die Methode, die er anwendet, wird Reitzenstein mit Notwendigkeit zu dieser weitgehenden Anschauung getrieben. Er verzichtet darauf, die spätjüdische Eschatologie, wie sie in der nachdanielschen Literatur, in den Reden Jesu und den Apokalypsen Baruch und Esra erhalten ist, in den Bereich seiner Erwägungen zu ziehen. Was sich nicht aus dem Alten Testament oder von selbst erklärt, soll aus der Vorstellungswelt der Mysterienreligionen abgeleitet werden.

Das in Wirklichkeit gebotene Verfahren hätte darin bestanden, die Vorstellungen der Apokalyptik und die der Mysterienreligionen neben einander in Betracht zu ziehen und zu entscheiden, welche von ihnen die bessere Erklärung ermöglicht. Eigentlich hätte sich Reitzenstein mit Kabisch, der die Grundbegriffe der paulinischen Mystik aus der Eschatologie herzuleiten suchte, Schritt für Schritt auseinandersetzen müssen.

Die totale Vernachlässigung der Eschatologie zwingt ihn zu absonderlichen Behauptungen. Nachdem er gegen kanonisierte theologische Unklarheiten dargetan hat, daß zwischen Pauli Lehre vom ersten und zweiten Adam in I Kor. 15, 45—49 und Philos Spekulation über die beiden Schöpfungsberichte der Genesis nicht der geringste Zusammenhang bestehen könne, weil in diesem Fall der pneumatisch-himmlische Mensch der erste und der psychisch-irdische der zweite sein müßte [1]), kommt er zum Schluß, daß der Anschauung des ersten Korintherbriefes „der Glaube an einen Gott Anthropos" zu Grunde liegen müsse, der mit Christus identifiziert worden sei.

Diese Annahme liegt für Reitzenstein nahe, weil er im Poimandres einen Mythus vom Anthropos aufgezeigt zu haben glaubt [2]). Ist dieser aber, wenn man ihn als erwiesen gelten lassen will, derart, daß sich die paulinische Vorstellung vom ersten und zweiten Adam ohne weiteres daraus ableiten läßt? Ist die komplizierte Hypothese notwendig?

1) Noch Holtzmann steht ganz auf dem Standpunkte der Unklarheit. „Die paulinische Lehrform", urteilt er in seiner Neutestamentlichen Theologie (II S. 56), „ist nicht geradezu philonisch, wohl aber mit der nächstverwandten philonischen und den weiter abstehenden Spätlingen auf einem Holze jüdischen Nachdenkens über die Schöpfungsberichte gewachsen . . .".

2) Poimandres S. 81 ff.

Aus der Eschatologie erklärt sich die Anschauung auf das ungezwungenste. Der erste Adam hat die Menschheit unter die Herrschaft des Todes gebracht. Zweiter Adam ist Christus, weil er durch seine Auferstehung Anfänger eines neuen Geschlechts wird, welches durch das, was an dem Herrn geschehen, des unvergänglichen Daseins teilhaftig wird und die Anwartschaft auf den pneumatisch-himmlischen Leib, den er jetzt schon trägt, empfängt. Aus dem Himmel kommt der zweite Mensch, weil der präexistente Christus, um der Anfänger der Auferstehungsmenschheit zu werden, auf der Erde erscheinen und die Fleischesleiblichkeit annehmen muß. Lebendigmachender Geist ist er, weil das Pneuma, das von ihm als dem Verklärten ausgeht, in den Gläubigen als Auferstehungskraft wirkt. Wozu unter diesen Umständen die Annahme des sehr zweifelhaften Mythus vom Gott Anthropos, besonders da Paulus seinen zweiten Adam wohl als Wesen aus dem Himmel, aber nie und niemals als Gott bezeichnet?

Dieses Beispiel ist typisch für eine Reihe ähnlicher[1]).

Andererseits ist es gerade diese Einseitigkeit, die den Reiz und die Bedeutung des Buches ausmachen. Reitzenstein zeigt im Positiven und Negativen, wie weit die Analogien aus der Welt der Mysterienreligionen tragen. Die gewöhnliche Theologie, da Kabisch ohne Einfluß geblieben war, hatte das, was sie nicht als spätjüdisch verstand, als griechisch angesprochen und was ihr als griechisch unbegreiflich blieb, für spätjüdisch ausgegeben. Diesem billigen Spiele möchte Reitzenstein, der — unbewußte? — Antipode Kabischs ein Ende machen und ein klares Entweder — Oder erzwingen. Statt sich auf theoretische Erörterungen über Sowohl — Als auch und Entweder — Oder einzulassen, geht er den einen Weg soweit, wie er festen Boden unter den Füßen

1) So müht Reitzenstein sich ab, das Empfinden der „Doppelheit der eigenen Persönlichkeit", das bei Paulus nicht selten durchzubrechen scheint, durch Beispiele aus alter und neuer Zeit begreiflich zu machen (S. 53—57; 207 und 208). Er übersieht, daß es so, wie es bei dem Apostel vorliegt, in der Eschatologie als etwas Selbstverständliches gegeben ist und schon bei Jesus und seinen Jüngern zu Tage tritt. Es ist viel elementarer als das, welches in der hellenistischen Mystik oder in irgend einer Romantik möglich ist, da der Unterschied von äußerem Schein und innerem Sein, der bei Paulus vorliegt, auf die Gegensätzlichkeit der beiden Welten, die miteinander um die Existenz ringen, zurückgeht. Das gedoppelte Selbstbewußtsein Pauli ist im Unterschied zu allen andern nicht subjektiv, sondern objektiv bedingt. Zudem geht es auf den zeitlichen Gegensatz von Jetzt und Dann, wie er in der brennenden eschatologischen Erwartung gegeben ist, zurück.

Ueber die „Verdoppelung" der eigenen Person, wie sie dem griechischen Empfinden möglich ist, siehe Rohde. Psyche. Bd. II. 1909 S. 413 und 414.

zu spüren glaubt und hat dadurch zur Klärung der Lage außerordentlich viel beigetragen.

Gegen seine Absicht und Ueberzeugung fällt aber der Entscheid nicht positiv, sondern negativ aus.

Wie Dieterich und die anderen setzt Reitzenstein einen Paulinismus voraus, der mit der Vorstellung der Wiedergeburt operiert und fühlt sich gerade dadurch bewogen, ihn nicht als ein Produkt des Judentums anzusehen[1]. Alle mit dieser Annahme zusammenhängenden Erörterungen und Erweisungen werden also hinfällig. Insbesondere muß auf die schönen Parallelen aus der hermetischen Literatur verzichtet werden.

Nicht angängig ist ferner, daß die Mystik der Mysterienreligionen und die des Paulinismus als sich direkt entsprechende Größen aufgefaßt werden. Die erstere ist Gottesmystik, die andere Christusmystik. Die damit gegebenen Unterschiede sind größer, als es auf den ersten Anblick scheint.

In der griechisch-orientalischen Vorstellung handelt es sich um „Vergottung" des Menschen. Da die Gottheit des betreffenden Mysteriums immer als die höchste gedacht wird, vereint sich der Sterbliche mit dem Wesen Gottes als solchem. Der paulinische Christus aber, wenn er auch Gottes Sohn genannt wird, ist nicht Gott, sondern nur ein himmlisches Wesen. Die Erneuerung, die die Gemeinschaft mit ihm wirkt, ist keine Vergottung — das Wort kommt beim Apostel nie vor — sondern nur die Versetzung in die übersinnliche Körperlichkeit, die mit einem kommenden neuen Weltzustand gegeben ist.

Das griechische Denken hat es mit der einfachen Entgegensetzung von Gottes- und Erdenwelt zu tun. Der Paulinismus macht aus der Zweiheit eine Dreiheit. Er spaltet die überirdische Größe in zwei und unterscheidet Gott und das göttlich Ueberirdische, das in Christus personifiziert und mit ihm gegeben ist. Gott, und darin zeigt sich das Jüdische, ist rein transzendent. Eine Gottesmystik gibt es für den Apostel nicht .... oder noch nicht. Einst freilich wird sie Realität werden, nach Beendigung des messianischen Reiches, wenn Gott sein wird „Alles in Allem" (I Kor. 15, 28). Bis dahin gibt es aber nur eine Christusmystik, die sich auf die Vorwegnahme der überirdischen Seinsweise im messianischen Reich bezieht.

Orientalisch-griechische und paulinische Mystik als entsprechende Größen behandeln, heißt ein Stück in Zweiviertel- und eines in Dreivierteltakt miteinander aufführen und dabei einen einheitlichen Rhythmus heraushören.

---

1) Siehe S. 57 u. 58.

Es kommt noch hinzu, daß die orientalisch-griechische Mystik mit bleibenden Größen, die paulinische mit zeitlich wechselnden operiert. Das Messianisch-Göttliche verdrängt das Ueberweltliche der Engelmächte, das bisher zwischen Gott und Welt bestand. Es ist im Begriff heraufzuziehen. In dem entsprechenden Maße vergeht aber nicht nur das bisherige Engel-Uebersinnliche, sondern auch das damit verbundene Irdisch-Sinnliche. Die Christusmystik ist in der Bewegung dieser beiden Welten, von denen die eine dem Sein, die andere dem Nicht-mehr-Sein entgegengeht, gegeben und dauert nur so lange, wie sie in Berührungsnähe aneinander vorübergleiten. Den Anfang dieser Konstellation bezeichnet die Auferstehung des Herrn, das Ende, seine Parusie. Vorher kann man noch nicht, nachher nicht mehr von der einen Welt zur andern hinüberreichen. Eine Mystik aber, die in dieser Art ein zeitliches Ereignis ist, läßt sich aus den griechischen, zeitlosen Vorstellungen wohl kaum ableiten.

Auch der Akt, in welchem der Mensch der andern Wesenheit teilhaftig wird, ist beidemale ein ganz verschiedener. Die Mysterienreligion läßt die „Transfiguration" des lebenden Menschen dadurch erreicht werden, daß er in der Gnosis und Schau Gottes göttliches Wesen in sich aufnimmt. Es handelt sich also um ein subjektives Tun. Der Lehre Pauli zufolge kommt die „Transfiguration" nicht durch Gnosis und Schau Gottes zustande. Diese sind vielmehr erst eine Folge der Erneuerung, deren zureichender Grund nicht im Handeln des Einzelnen und nicht im wirkungskräftigen Sakrament, sondern in einem Weltvorgang liegt. Sobald der Einzelne durch Glaube und Taufe in dieses neue kosmische Geschehen eintritt, ist er alsbald entsprechend erneuert und empfängt nun Geist, Ekstase, Gnosis und alles, was damit gegeben ist. Was nach griechischer Anschauung Mittel ist, stellt sich nach paulinischer als Folge dar. Wenn die Begriffe auch immerhin eine gewisse Aehnlichkeit aufweisen, so sind sie doch nicht entsprechend, weil sie in einander entgegenlaufenden Ketten mit dem Zentralereignis der Mystik verbunden sind.

Ein bezeichnendes Bild bittet, daß man ihm seine Geschmacklosigkeit zugute halte. In den Mysterienreligionen steigen die Einzelnen auf einer Treppe stufenweise zur Vergottung hinauf; im Paulinismus springen sie miteinander auf den in Bewegung befindlichen Aufzug, der sie in eine neue Welt bringt. Die Treppe können alle versuchen; den Aufzug dürfen nur die benützen, für welche er bestimmt ist.

Der Fall liegt für das Naturhafte der Erlösungsmystik religionsgeschichtlich also genau so wie für das der Sakramentslehre. Bei genauerer Analyse bricht beidemale die historisch-eschatologische Bedingt-

heit der paulinischen Vorstellung durch, die die Analogien mit den Mysterienreligionen, was die Logik der Vorstellung betrifft, außer Kraft setzt und nur die mit dem sprachlichen Ausdruck gegebenen bestehen läßt. Das mystische und das sakramentale Naturhafte existieren also nicht für sich neben dem eschatologischen, das mit den Verwandlungs- und Auferstehungsvorstellungen gegeben ist, sondern müssen sich irgendwie daraus ableiten lassen. Dann erst ist die paulinische Erlösungslehre erklärt.

Man beachte, daß Reitzenstein sich vergeblich bemüht, die Verbindung der soteriologischen Mystik mit den Tatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu und die dabei vorausgesetzte Gemeinschaft zwischen dem Gläubigen und dem Herrn begreiflich zu machen. In der Auslegung des sechsten Kapitels des Römerbriefs drängen ihn die Parallelen aus der Mysterienreligion auf eine falsche Bahn und zwingen ihn, das Objektive als ein Subjektives zu denken. Er will annehmen, daß alles einfach und klar wird, sobald man den Apostel von einem freiwilligen Sterben reden läßt, das weder rein physisch, noch bloß bildlich ist, sondern auf den Gedanken zurückgeht, daß wir nicht mehr sündigen dürfen, weil wir „Christi Person und Los auf uns genommen" haben und unsern natürlichen Menschen kreuzigen ließen.

Bei Paulus handelt es sich aber gar nicht um einen Akt, den der Gläubige an sich vollzieht, sondern darum, daß im Momente, wo er die Taufe empfängt, der Prozeß des Sterbens und Auferstehens Christi ohne sein Zutun, ohne jedes Wollen, ohne jede Ueberlegung an ihm abläuft wie eine Maschinerie, die durch den Druck auf eine Feder in Gang gesetzt wird. Die dabei aufgewandte kleine Kraft entspricht nicht derjenigen, die sich daraufhin auswirkt, sondern dient nur dazu, ein schon vorhandenes Spiel der Energien in Freiheit zu setzen.

In den Mysterienreligionen heißt es: Wir wollen nicht mehr sündigen; also unterziehen wir uns den Weihen. Pauli Logik ist umgekehrt und objektiv: Christi Tod und Auferstehung wirkt sich an uns aus; also sind wir keine natürlichen Menschen mehr und können nicht mehr sündigen.

Der ganze Unterschied liegt darin, daß die Mystik des Heidenapostels sich auf historisch-eschatologische Tatsachen gründet, während die der Mysterienreligionen ihrem Wesen nach geschichtslos ist. Wo sie mit Mythen operieren, gebrauchen sie sie zuletzt doch immer nur als Bilder für das, was der Myste an sich vollzieht und vollziehen läßt, nicht aber als real wirkende Geschehnisse, wie es Tod und Auferstehung Jesu für Paulus sind.

Die Tatsache der weitgehenden äußerlichen und innerlichen sprachlichen Berührungen zwischen griechisch-orientalischer und paulinischer Mystik wird dadurch nicht berührt. Als wäre es in einer religionsgeschichtlich prästabilierten Harmonie so bestimmt gewesen, traf es sich, daß die aus der Eschatologie sich entwickelnde Mystik in der Sprache der Mysterienreligionen eine vollendete Darstellung finden konnte und darin Vorstellungen und Ausdrücke geboten erhielt, die ihren weiteren Ausbau erleichterten, vorzeichneten oder gar erst ermöglichten.

Reitzensteins Verdienst bleibt es, die Sprache des Paulinismus genau und unmißverständlich bestimmt und damit zugleich nachgewiesen zu haben, daß das Jüdisch-Hellenistische und das Griechisch-Philosophische an ihm so gut wie unbeteiligt sind.

Freilich ist nicht zu entscheiden, wie viel Paulus von dieser religiösen Sprache schon vorgefunden und wie viel davon er zu seinem Gebrauch geschaffen hat. Man vergesse nicht, daß die orientalischen Mysterienreligionen ihre vollendete griechische Ausbildung erst bedeutende Zeit nach dem Auftreten des Heidenapostels erfahren haben. Vielleicht wäre es richtiger zu sagen, daß er und sie dieselbe religiös-griechische Sprache vorfanden, aufgriffen und durchbildeten.

Ein Versehen der Religionsgeschichtler finde besondere Erwähnung, weil es typisch ist. Durch den von ihnen verfochtenen Parallelismus zwischen den Mysterienreligionen und dem Paulinismus kommen sie dazu, dem Apostel die Schaffung einer „Religion" unterzuschieben[1]). Dergleichen lag nie in seiner Absicht. Für ihn gab es nur eine Religion: die jüdische. Sie handelte von Gott, Glaube, Verheißung, Hoffnung und Gesetz. Auf Grund des Erscheinens, des Sterbens und Auferstehens Jesu Christi mußte sie ihre Aussagen und Forderungen auf die neue, gegebene Weltzeit einstellen, wodurch manche aus dem Schatten ins Licht, andere aus dem Licht in den Schatten gerückt wurden. Das „Christentum" ist für Paulus keine neue Religion, sondern die jüdische, mit dem der Zeit entsprechend verlegten Schwerpunkt. Sein eigenes System gilt ihm vollends nicht als neue Religion. Es ist der adäquat erkannte und in seinen Konsequenzen dargestellte Glaube, und will nichts anderes sein als die wahre zeit- und schriftgemäße jüdische Religion.

Nicht unbemerkt bleibe, daß die religionsgeschichtliche Forschung auch geneigt ist, mit dem Worte „Eschatologie" gewinnbringenden Mißbrauch zu treiben. Sie glaubt es überall da anwenden zu können, wo in den Mysterienreligionen von Tod, Totengericht und Leben nach

1) Siehe z. B. Reitzenstein S. 209.

dem Tode die Rede ist, vergißt aber dabei, daß es dann in einem viel allgemeineren Sinne gebraucht wird, als es für die paulinische Lehre in Betracht kommt. Von Eschatologie sollte man nur da reden, wo es sich um das in unmittelbarer Nähe erwartete Weltende und die damit gegebenen Ereignisse, Hoffnungen und Aengste handelt. Der Gebrauch des Wortes für die subjektive Endzukunft des Einzelnen, bei der keine imminente, die ganze Menschheit betreffende Katastrophe im Spiele ist, kann nur irreführen, da er die falsche Vorstellung erweckt, — exempla docent! — als ließen sich eine paulinische und eine den Mysterienreligionen angehörige Eschatologie in Parallele stellen und vergleichen. Von Eschatologie im wirklichen spätjüdisch-urchristlichen Sinne findet sich in keiner griechisch-orientalischen Lehre auch nur eine Spur[1]).

Darum lassen sich die Mysterienreligionen und der Paulinismus im letzten Grunde überhaupt nicht vergleichen, was auch aus der Tatsache erhellt, daß die Zahl der wirklichen Analogien, sowohl in Mystik wie in Sakramentslehre, so unbegreiflich gering ist. Der Versuch Reitzensteins konnte dieses Ergebnis nicht ändern, sondern nur bestätigen. Was bleibt von seinem Material übrig, wenn die Vorstellungskomplexe, die mit dem Gedanken der „Wiedergeburt" zusammenhängen, eliminiert und die überall durchschlagende eschatologische Bedingtheit der Grundbegriffe und der Logik des Paulinismus beim Vergleich in Erwägung gezogen werden? . . . . .

Zum Schluß sei die Frage gestattet, wie sich das Resultat gestaltet hätte, wenn Dieterich und Reitzenstein die Abhängigkeit der Lehre des Heidenapostels von den Mysterienreligionen wirklich erwiesen hätten. Mit dem einfachen Aussprechen des Resultats wäre nichts getan gewesen, denn alsbald hätte das Problem, ob sie, so verstanden, weiterhin dem Urchristentum angehören könne, sich eingestellt und Lösung verlangt.

Die Annahme, daß Paulus persönlich das Evangelium nach Ana-

1) Daß griechische und urchristliche „Eschatologie" sich nicht nebeneinander vertragen, erhellt auch aus Albr. Dieterichs „Nekyia" (1893; 238 S.). Die in der Petrusapokalypse geschilderten läppischen Höllenstrafen haben mit der jüdisch-urchristlichen Eschatologie nichts zu tun, da diese mit dem Heraufziehen der neuen Welt und nicht mit der besonderen Strafe der Einzelnen beschäftigt ist. Dieterich ist ganz im Recht, wenn er diese Ausmalung der Pein aus Einflüssen der orphischen Literatur erklärt. Die griechische Religiosität beschäftigte sich mit der Zukunft des Einzelnen nach dem Tode; sie vermag den Gedanken der kommenden Welt, der die jüdisch-urchristliche beherrscht, nicht zu denken, weil ihre „Eschatologie" nicht, wie die andere, von dem sittlich-historischen Vorstellen und Wollen aufeinanderfolgender Prophetengeschlechter geschaffen ist.

logie der orientalisch-griechischen Mysterienreligionen umgeschaffen habe, wird von den Schwierigkeiten bedroht, welche schon die baursche und nachbaursche Theorie der durch ihn geschehenen Hellenisierung des Christentums zu Fall gebracht haben. Bei der religionsgeschichtlichen Hypothese handelt es sich nur um eine spezielle Form jener allgemeinen Annahme, welche die mit ihr gegebenen theoretischen und dogmengeschichtlichen Fragen in keiner Weise abzuschwächen vermag.

Wie fügt sich der nach Dieterich und Reitzenstein verstandene Paulinismus in die Entwicklungsgeschichte des Christentums ein?

Wenn der Apostel in der ersten Generation etwas so gewaltig Neues, wie es die griechische naturhafte Mystik von Erlösung und Sakramenten war, im jüdischen Urchristentum aufbrachte, konnte dieses es geschehen lassen und ihn weiterhin in seiner Mitte ertragen? Wie war es möglich, daß es das Artfremde unbekämpft, ja unbemerkt ertrug und weder die Christologie, noch die Mystik, noch die Sakramentslehre des Heidenapostels, sondern einzig und allein seine Stellung zum Gesetz beanstandete?

Wie konnte andererseits die spätere hellenisierende Theologie an dem vorübergehen, der schon vor ihr die orientalisch-griechische Religiosität und das Evangelium in eins gedacht hatte? Das Unbegreifliche, daß der Paulinismus in der folgenden Entwicklung keine Rolle spielt, sondern unbenutzt und unverstanden links liegen bleibt, wird noch unbegreiflicher, wenn Dieterich und Reitzenstein im Recht sind. Sie behaupten, daß die hellenisierende Kraft nicht von der Philosophie, sondern von der orientalisch-griechischen Religiosität ausging und sich bei Paulus nicht weniger auswirkte als in der johanneischen und altgriechischen Theologie. Warum sind dann aber die Ergebnisse so verschieden, daß sie jeder äußeren und inneren Beziehung zu einander ermangeln? Wenn dieselbe Kraft an demselben Gegenstand und in derselben Richtung angreift, können die Resultanten dann in dieser Art auseinanderstreben? Wie ist es möglich, daß Paulus eine so einzigartige und von den andern unbeachtete Hellenisierung des Christentums darstellt? Wie konnten überhaupt zwei Typen der griechischen Umbildung des Evangeliums zustande kommen und zwar so, daß der zweite in dem ersten nichts Hellenisches entdeckte?

Nach der Annahme Dieterichs und Reitzensteins müßte der Paulinismus vom Urchristentum abgelöst und mit der griechischen Theologie verbunden sein. Das Gegenteil ist der Fall. Er steht mit dem ersten in ungestörtem Zusammenhang, wogegen er mit der letzteren einen solchen nicht aufweist.

Wer die Lehre des Heidenapostels irgendwie als Hellenisierung

des Evangeliums auffaßt, er gehöre der Normaltheologie oder der Religionsgeschichte an, ist dem Radikalismus der Ultra-Tübinger verfallen und muß, wie sie, mit seinem Paulus aus dem Urchristentum in die spätere Zeit auswandern, es sei denn, daß er, was die religionsgeschichtliche Methode erlaubt, schon den Glauben der ersten Gemeinde als griechisch-orientalisch oder Paulus als den Gründer des Urchristentums aufzufassen geneigt ist.

Jedenfalls ist die Hypothese einer im Urchristentum durch Paulus geleisteten persönlichen Hellenisierung des Evangeliums eine historische Unmöglichkeit. Aus dem Dilemma: entweder urchristlich oder griechisch gibt es keinen Ausweg, mag man sich noch so viel drehen und wenden.

Hätten die Religionsgeschichtler das Unternehmen der Ultra-Tübinger näher gekannt und auch einen genaueren Einblick in den Unterschied zwischen Paulinismus und johanneisch-griechischer Theologie genommen, so wäre ihnen die zu ihrem Beginnen erforderliche Unbefangenheit nicht bewahrt geblieben. Von vornherein hätten sie alsdann über die unbequemen Konsequenzen ihres etwaigen Sieges nachdenken müssen.

Weil sie derartige Erwägungen nicht anstellen, können sie Harnack nicht gerecht werden. Sie nehmen hie und da die Gelegenheit wahr, ihn einer gewissen Rückständigkeit zu zeihen und ihm vorzuwerfen, daß er bei der Hellenisierung des Christentums allzuviel mit den Einflüssen der Philosophie und allzuwenig mit denen der Mysterienreligionen rechne. Ganz im Unrecht sind sie dabei nicht. Er erkennt das Naturhafte und Sakramentale im Paulinismus nicht hinreichend an und arbeitet den Parallelismus zwischen den Mysterienreligionen und der johanneisch-griechischen Theologie zu wenig heraus. Bei der Grundlegung der Dogmengeschichte ist er zu einseitig für die Entwicklung der Christologie interessiert, statt von dem merkwürdigen Ineinander von Christologie, Soteriologie und Sakramentsglauben auszugehen, das für die paulinische wie für die johanneisch-griechische Theologie bezeichnend und für die Entwicklung des Dogmas bestimmend ist.

Aber diese etwas einseitige Auffassung des Ur- und Altchristentums reicht bei weitem nicht aus, seine Zurückhaltung den Resultaten der Religionsgeschichte gegenüber zu erklären. Wenn er den Einfluß der Mysterienreligionen für Paulus und die älteste Zeit gering anschlägt, so ist er dabei von zwingenden dogmengeschichtlichen Erwägungen geleitet, in welchen ihm die Konsequenzen der religionsgeschichtlichen Behauptungen offenbar werden. Mit Anrich hat er von Anfang an das Unhaltbare des Standpunkts erkannt, das den Vorkämpfern der Methode verborgen blieb.

Wer der Ansicht ist, daß der Paulinismus Einflüsse der Mysterienreligionen erkennen läßt, darf nicht auf halbem Wege stehen bleiben, sondern muß dieses Urteil rückschließend auf das Urchristentum überhaupt ausdehnen und schon das Aufkommen des neuen Glaubens aus dem Synkretismus erklären. Auf diesem Standpunkt stehen Hermann Gunkel[1]) und Max Maurenbrecher[2]).

Sie nehmen an, daß der Glaube an einen Erlösergott, der im jüdischen Messianismus vorlag, auch in der griechisch-orientalischen Religiosität verbreitet war, und daß dann, auf Grund der historischen Erscheinung Jesu, die beiden Vorstellungswelten miteinander in schöpferisch wirkende Berührung kamen. Aus dem damit gegebenen Prozeß sei das Urchristentum entstanden. Durch diese Genese soll sich auch erklären, warum es weit über die „Lehre Jesu" und über den Bestand der religiösen Ideen des Spätjudentums hinausgeht und Mystik und Sakramentsglauben aufweist.

Der historische Jesus hielt sich, nach Gunkel und Maurenbrecher, nicht für den „Erlöser". Darum liegt auch der eigentliche Ursprung des Christentums nicht bei ihm, sondern bei den Jüngern. Diese, von der Macht seiner Persönlichkeit ergriffen und durch das Rätsel seines Todes zu einer Lösung gezwungen, wenden den schon bestehenden Mythus vom Gott-Heiland auf ihn an und geben dadurch dem bisher nur als Idee bestehenden Gedankenkomplex für Orientalen und Juden geschichtliche Wirklichkeit. Von diesem Augenblick an strömen die beiderseitig mit der Vorstellung eines Erlösergottes verbundenen religiösen Gedanken in ein gemeinsames Bett und bilden den Strom, der als Christentum die Erde überflutet.

Maurenbrecher, der die Hypothese etwas in den Einzelheiten auszubauen sucht, nimmt an, daß in Galiläa, das seiner Geschichte nach ja nicht immer rein jüdisches Land gewesen war, die Messiasidee und der außerjüdische Erlösungsglaube schon irgendwie in Kreuzung vorlagen und daß es daher nicht zufällig war, wenn die neue Religion, die nach dem Tode Jesu in der dem Petrus gewordenen Offenbarung ihren Anfang nahm, von Galiläa ausging. Der Vorsprung, führt er weiter aus, den das junge Christentum unter einer rein heidnischen Bevölkerung vor den anderen orientalischen Konkurrenz-Religionen besaß, beruhte auf dem jüdischen Element, „das durch die eigenartige Kreuzung, deren Produkt eben das Christentum war, in die allgemein orientalische Er-

1) Hermann Gunkel. „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments." 1903; 96 S.

2) Max Maurenbrecher. „Von Jerusalem nach Rom." 1910; 288 S. Dieses Werk bietet die Fortsetzung zu „Von Nazareth nach Golgatha". 1909; 274 S.

lösungsreligion gekommen war". „Umgekehrt aber ist es gerade das außerjüdische Element im christlichen Glauben gewesen, das für die Juden diese neue Religion zu einer wirklich neuen und höheren Stufe ihres religiösen Lebens gemacht hat."

Diese Konstruktion kann eine Einzigartigkeit Pauli nicht anerkennen. Was Dieterich und Reitzenstein für ihn in Anspruch nehmen, findet sie schon in der ersten Gemeinde geleistet und verwirklicht. So kommt es, daß Maurenbrecher in seiner Darstellung mit ihm eigentlich nicht viel anzufangen weiß und seine jüdische Seite viel stärker heraushebt als die griechisch-orientalische.

Die von Gunkel und Maurenbrecher entwickelte Lösung des Problems ist aber keine rein religionsgeschichtliche, sondern, wie der letztere richtig andeutet, eine Art von Synthese zwischen der Anschauung der liberalen Theologie und der ihrer Gegner. Die Grundidee kommt von den letzteren; mit den ersteren wird die Existenz eines historischen Jesus aufrecht erhalten.

Die Beibehaltung dieses Restes von kritischer Geschichtswissenschaft ist aber unnötig und inkonsequent. Wenn die Entstehung des Christentums ihrem Wesen nach in der Kreuzung eines orientalischen Erlöserglaubens und der jüdischen Messiaserwartung gegeben ist und bei einer einmal eintretenden Berührung und Durchdringung beider mit Notwendigkeit ihren Anfang nehmen muß, so ist nicht ersichtlich, inwiefern die Rolle eines historischen Jesus dabei noch aufrecht erhalten werden muß und kann. Bei Gunkel und Maurenbrecher ist er nur noch der Lückenbüßer, der mit dem Werden der neuen Religion in ganz äußerliche Verbindung gebracht wird. Sie bewerten ihn als „Ereignis", durch das der Kontakt der beiden religiösen Welten hergestellt wird, aber nicht mehr als befruchtendes Element.

Ein Grund, diese entbehrliche Hilfskraft weiter in Rechnung zu setzen, liegt nicht vor. Waren der orientalische Erlöserglaube und die jüdische Messiaserwartung aufeinander angelegt und bestimmt, einander zu einer neuen Religion zu befruchten, so konnte zuletzt irgendwelcher Anlaß, sogar ein einfacher Denkvorgang den Prozeß in Bewegung bringen. Die Annahme der Existenz und des Todes des galiläischen Rabbi wird überflüssig, sobald sie nicht mehr den zureichenden Grund zur Entstehung des Christentums abgibt. Da die Religionsgeschichte den letzteren in der Durchdringung des Jüdischen mit dem Griechisch-Orientalischen erblickt, kann sie sich ebenso gut mit dem Mythus wie mit der unbeweisbaren Geschichte der Synoptiker behelfen. Also lehren William Benjamin Smith[1]) und Arthur Drews[2]).

---

1) William Benjamin Smith. „Der vorchristliche Jesus nebst weiteren

Beide nützen das Privileg, der wissenschaftlichen Theologie nicht anzugehören, etwas über Gebühr aus. Ihre Phantasie setzt mit spielender Eleganz über die Hindernisse der Tatsachen hinweg und läßt sie den „vorchristlichen Jesus", nach welchem ihnen der Sinn steht, überall da entdecken, wo eine gewöhnliche Vernunft keine Spur von ihm zu sehen vermag.

Für Smith ist es ausgemacht, daß schon die „ins entfernteste Altertum zurückreichenden Naassener Jesus als eine Gottheit anbeteten". Wie aus diesem Kult das Christentum wurde, führt er nicht aus, sondern vertröstet auf spätere Enthüllungen. In der Vorrede verrät er, daß er nur mit „dem ersten Viertel seines gesammelten Beweismaterials" an die Oeffentlichkeit tritt und ruhig weiter zu sammeln und weiter zu ordnen gedenkt, „bis endlich das ganze unwiderstehliche Heer auf einmal ins Feld geführt werden" kann, und ferner, daß ihm nicht das — selbstverständliche — Siegen, sondern das Anregen die Hauptsache ist.

Drews treibt das Amateurhafte nicht so weit, sondern versucht, auf Grund seines Glaubens an den vorchristlichen Jesus, ein konkretes Bild der Entstehung des Christentums zu entwerfen und zwar so, daß er Paulus für den Schöpfer desselben ausgibt. „Der Jesusglaube", führt er aus, „bestand schon lange bei zahlreichen mandäischen Sekten Vorderasiens, die sich voneinander vielfach unterschieden, ehe dieser Glaube in der Jesus*religion* feste Gestalt gewann und seine Anhänger sich ihrer religiösen Eigenart und Sonderstellung gegenüber der offiziellen jüdischen Religion bewußt wurden." Als neue Religion tritt uns der alte Glaube zum ersten Male in den dem Paulus zugeschriebenen Briefen entgegen. Der tarsische, pharisäisch erzogene Bürger hörte von einem jüdischen Sektengotte namens Jesus und brachte diese Vorstellung mit dem Glauben an den sterbenden und auferstandenen Adonis und den Gedanken vom leidenden Gottesknecht in Jes. 53 in Verbindung, worauf er dazu kam, die Idee zu fassen, daß ein Gott in

Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums." Deutsch 1906; 243 S.; mit einem Vorwort von P. W. Schmiedel. Der Verfasser ist Professor der Mathematik in Amerika.

Das Buch besteht aus fünf ziemlich zusammenhangslosen Abhandlungen. I. Der vorchristliche Jesus. II. Die Bedeutung des Beinamens Nazaräus. III. Anastasis. IV. Der Sämann sät den Logos. V. Saeculi silentium (hinter welchem Titel sich eine Studie über die Argumenta externa für die Historizität der paulinischen Briefe verbirgt, in der Smith verworren stammelt, was Steck und van Manen vor ihm klar ausgesprochen haben).

Die Uebersetzung ist nicht besser als das Buch.

2) *Arthur Drews.* „Die Christusmythe" 1909; 190 S.

Menschengestalt erschienen, durch Tod und Auferstehung Erlöser geworden sei und die Menschen befähigt habe, „Gott zu werden". Dies war die Geburtsstunde des Christentums. Einer historischen Persönlichkeit, „die den Gottmenschen sozusagen vorgelebt haben mußte", bedurfte es nicht, um diese Jesusreligion, die dann ihren Siegeslauf über die Welt antrat, hervorzubringen.

Die Aufstellung von Drews ist nicht lediglich ein Kuriosum, sondern bezeichnet den natürlichen Endpunkt, an welchem die religionsgeschichtliche Auffassung, ihrer Schwerkraft überlassen, endlich zur Ruhe kommt.

Der Paulinismus, urteilen die Anhänger der vielgerühmten Methode, ist als eine Synthese zwischen dem Urchristentum und den Vorstellungen der Mysterienreligionen aufzufassen. Von hier aus muß, da dies als Tat eines Einzelnen unbegreiflich ist, zur Konsequenz fortgeschritten werden, daß schon das Urchristentum synkretistisch war. Wird aber das Konstituierende für den neuen Glauben in der Verbindung der jüdischen Messiaserwartung mit einem orientalisch-griechischen Glauben an einen sterbenden und auferstehenden Erlösergott erblickt, so sinkt die Annahme eines historischen Jesus, der selber nicht von hellenischen Ideen berührt war, zur wertlosen Hilfskonstruktion herab. Ganz natürlich gelangt man dann dazu, von ihr abzusehen und die Synthese des Jüdischen und Orientalisch-Griechischen entweder allgemein, im Laufe der Zeit, oder im Kopfe des Verfassers der paulinischen Briefe, der hiermit zum Schöpfer des Urchristentums wird, zur Entwicklung kommen zu lassen. Nicht mit Unrecht beruft sich Drews auf Gunkel und behauptet, er trage nur seine Gedanken mit einer logisch notwendigen Korrektur vor!

Freilich bedeutet jeder neue folgerechte Schritt ein Opfer an historischer Einsicht und eine Steigerung des Zwanges zum Phantasieren. Aber im Keime sind alle diese Konsequenzen schon in der einfachen Behauptung enthalten, daß Paulus aus den Mysterienreligionen zu begreifen sei, mögen auch diejenigen, die diese Anschauung vertreten, nicht weitergehen wollen als das auszudeutende Tatsachenmaterial ihnen zu reichen scheint.

Zwischen den Religionsgeschichtlern und Drews liegt der Fall genau so wie zwischen legitimen und illegitimen Tübingern. Auch hier handelt es sich um die Alternative „wissenschaftlich und inkonsequent" oder „konsequent und unwissenschaftlich". Das heißt, daß sich eine absolute Antinomie zwischen der Logik der versuchten Lösung und derjenigen der gegebenen Tatsachen auftut, womit gesagt ist, daß das Problem falsch aufgefaßt ist und der Weg, ob man ihn eine Strecke weit oder bis zum Ende begeht, zu keinem Ziel führen kann.

VIII. Zusammenfassung und Problemstellung.

Die paulinische Forschung stellt nicht eben eine Glanzleistung der Wissenschaft dar. Gelehrsamkeit wurde reichlich aufgewandt; aber es fehlte am Denken und Ueberlegen.

Man ging mit einer fast unbegreiflichen Planlosigkeit vor und wollte Lösungen bieten, ehe man sich über das Problem klar geworden war. Statt eine geschlossene Diagnose zu versuchen, behandelte man die einzelnen Symptome für sich mit den Mitteln, die gerade zur Hand waren.

Darum war es nicht anders möglich, als daß sich die Forschung auf verschlungenen und sich immer wieder kreuzenden Pfaden bewegte und lange Irrfahrten unternahm, um zuletzt mitunter wieder dahin zu gelangen, von wo sie ausgegangen war. Daß die Erlösungslehre Pauli physisch naturhaft gedacht sei, hatte Lüdemann schon anno 1872 ausgesprochen. Nichtsdestoweniger verfiel die Wissenschaft darauf, sie zu „vergeistigen" und brauchte an die dreißig Jahre, bis sie sich wieder zu jener Erkenntnis bekehrte.

Die Darstellung der Geschichte der Forschung hat den Schematismus des Problems aufgedeckt und spielen lassen. Durch die innere Verkuppelung der Fragen ist von vornherein bestimmt, was die einzelnen Lösungen vermögen und nicht vermögen, und zugleich, was diejenige leisten muß, die eine wirklich geschichtliche Erklärung bieten will.

Sich über diesen Schematismus hinauszusetzen, ist nicht angängig. Er wurde nicht zur vergangenen Forschung hinzuerfunden, sondern stellt ihr eigentliches Resultat dar und zeichnet allen kommenden Lösungsversuchen den Weg vor.

Das Problem hängt in den beiden großen Fragen, was die Lehre Pauli mit dem Urchristentum und was sie mit dem Griechentum gemeinsam habe.

Es wird dadurch kompliziert, daß wir über den Glauben der ersten Gemeinde nur durch Paulus unterrichtet sind. Seine Schreiben sind die ersten — und wohl auch die einzigen — Zeugnisse, die wir

darüber besitzen, da der erste Petrusbrief und die Epistel Jakobi bestenfalls von einem unpaulinischen, niemals aber von einem vorpaulinischen Christentum Nachricht geben.

Die Größe, an der die Urchristlichkeit des Paulinismus zu messen und zu prüfen ist, muß also erst durch Rückschlüsse aus ihm gewonnen werden. Jedoch ist die Schwierigkeit nicht so groß, wie sie sich in der Theorie aufbauschen läßt. Das Allgemeinste des ältesten Dogmas läßt sich ohne Schwierigkeit aus den Briefen herauslesen. Es bestand aus dem Glauben an die Messianität des gestorbenen und auferstandenen Jesus und aus der Erwartung seiner unmittelbar nahen Parusie.

Zudem wird das Problem als ganzes dadurch vereinfacht, daß die zweite Grundfrage durch die Geschichte der Forschung klar beantwortet ist. Paulinismus und Griechentum haben nur die religiöse Sprache, aber keine Gedanken miteinander gemeinsam. Der Apostel hat das Christentum nicht hellenisiert. Seine Vorstellungen sind von denen der griechischen Philosophie und denen der Mysterienreligionen in gleicher Weise unterschieden. Die beigebrachten Beziehungen und Analogien können einen Vergleich, der auf das Wesen und die besondere Bedingtheit der Gedanken geht, nicht aushalten. Weder Baur und die von ihm abhängige Theologie, noch die Religionsgeschichtler haben ihre Behauptungen zu erweisen vermocht. Interessant ist überdies, daß diejenigen, die Paulus aus dem Orientalisch-Griechischen der Mysterienreligionen erklären, das mehr Philosophisch-Hellenische, das die Normaltheologie an ihm entdeckt haben will, auf das entschiedenste in Abrede stellen, womit der Teufel durch Beelzebub ausgetrieben ist. Andererseits kommt der religionsgeschichtlichen Forschung das Verdienst zu, dem „Vergeistigen" und „Psychologisieren", das ein Menschenalter hindurch geübt worden war, ein Ende gesetzt zu haben.

Die Unmöglichkeit, daß im Paulinismus griechisches Evangelium vorliege, ergibt sich auch daraus, daß jede dahingehende Ansicht, wenn sie ihre Konsequenzen ausdachte, zur Vergewaltigung der geschichtlichen Ueberlieferung fortschreiten mußte. Es zeigte sich, daß es unmöglich ist, einen hellenisierten Paulinismus und ein jüdisch-eschatologisches Urchristentum nebeneinander bestehen zu lassen. Entweder muß man, wie es die Ultra-Tübinger taten, die Briefe und die Lehre aus der ältesten Zeit in das zweite Jahrhundert verpflanzen, oder aber, was einzelne Vertreter der religionsgeschichtlichen Ansicht durchzuführen suchten, schon das Urchristentum als ein Produkt des griechisch-orientalischen Synkretismus auffassen.

Daß die wenigsten Forscher diese Konsequenzen zogen, liegt nicht daran, daß sie nicht geboten sind. Es fehlte ihnen der Mut, die

Folgerichtigkeit und die nötige Mißachtung der übrigen Tatsachen, um es zu wagen. So boten sie in Worten gut ausstaffierte, innerlich aber haltlose Kompromisse und redeten sich und den andern das Unmögliche ein, daß eine durch Paulus geschehene persönliche Hellenisierung des urchristlichen Glaubens denkbar sei.

Die Halbheitstheorien, welche den Paulinismus zum Teil aus jüdischen, zum Teil aus griechischen Gedanken bestehen lassen, sind noch schlechter daran als die, welche von den ersteren mehr oder weniger absehen. Mit allen Schwierigkeiten der griechischen Erklärung beladen, bleiben sie im Djungel der entdeckten und erdichteten Antinomien und Widersprüche elendiglich stecken.

Die Lösung kann also nur darin liegen, daß man vom Griechischen in jeder Form und in jeder Mischung absieht und die Einseitigkeit wagt, die Lehre des Heidenapostels ausschließlich aus dem Jüdisch-Urchristlichen begreifen zu wollen.

Damit ist zunächst gegeben, daß die Eschatologie in vollem Umfang, wie ihn die Aussagen der Briefe erheischen, aufrecht zu erhalten ist.

Mit ihrer Betonung ist es aber nicht getan. Es kommt noch darauf an, sie zu erklären. Welches war der Aufriß der Endereignisse und welche Antwort gaben die Erwartungen auf die elementaren Fragen, die nicht zu umgehen waren? Gibt es eine oder zwei Auferstehungen und einen oder zwei Gerichtsakte? Wer ersteht bei der Parusie? Findet dabei ein Gericht statt? Ueber wen wird es gehalten? Wonach und worüber wird entschieden? Worin bestehen Lohn und Strafe? Was geschieht mit den überlebenden Menschen der letzten Generation, die nicht zum messianischen Reich bestimmt sind? Wie verhalten sich Gericht und Erwählung zueinander? Was geschieht mit den Gläubigen, die erwählt und getauft sind, die ihre Gnade aber durch unwürdigen Wandel verloren haben? Können sie die Seligkeit überhaupt verlieren, oder werden sie nur vom messianischen Reiche ausgeschlossen? Kennt Paulus eine allgemeine Totenauferstehung? Wenn ja, wann findet sie statt? Ist sie von einem Gerichtsakt begleitet, oder erstehen nur die Erwählten? Wann findet das Gericht statt, bei dem die Gläubigen den Engelwesen das Urteil sprechen?

Erst wenn die paulinische Eschatologie auf alle „müßigen" Fragen, die in dieser Art überhaupt gestellt werden können, Antwort gibt, ist sie wirklich verstanden und erklärt. Es muß irgendwie gelingen, sie durch Auffindung ihrer inneren Logik aus den überlieferten, zerstreuten Notizen zu rekonstruieren. Keineswegs darf angenommen werden, daß für Paulus offenkundige Unklarheiten in den Zukunftserwartungen be-

standen oder daß er gar Widersprüche in ihnen übersehen haben sollte.

Kann es aber gelingen, die Mystik der Erlösungslehre und das Sakramentale aus dem Jüdisch-Eschatologischen zu erklären?

Der Versuch ist nicht so aussichtslos, wie es nach den allgemeinen Erwägungen, daß das Judentum weder Mystik noch Sakramente kannte, scheinen möchte. Es handelt sich ja nicht um das Judentum als solches, sondern um die Apokalyptik, die eine besondere und selbständige Erscheinung innerhalb desselben darstellt und ganz eigenartige Voraussetzungen bietet.

Bei der Analyse des Naturhaften der Erlösungslehre und der Sakramente zeigt sich, wie die eschatologische Bedingtheit der hieher gehörigen Vorstellungen allerorts durchbricht. Einer besonderen Gelehrsamkeit bedarf es zu dieser Entdeckung nicht. Wer die Texte ohne Voreingenommenheit zu lesen wagt und auf die elementaren Zusammenhänge achtet, wird alsbald zu diesem Urteil kommen.

Daß Pauli Erlösungsmystik und Sakramentslehre der Eschatologie angehören, ist offenbar. Es fragt sich nur, wie sie aus ihr hervorgegangen sind. Die aufs höchste gesteigerte Zukunftserwartung mußte irgendwie das Vermögen besitzen, sie hervorzubringen. Sind Trieb und Nötigung, denen sie dabei gehorchte, erkannt, so ist der Paulinismus begriffen, da er seinem Wesen nach nichts anderes sein kann, als eine eschatologische Mystik, die sich mit Hilfe der griechischen religiösen Sprache darstellt.

Theoretisch läßt sich auch annähernd ausdenken, wie die gesteigerte Zukunftserwartung in eine Mystik umschlagen kann. In der Apokalyptik bewegen sich das Sinnliche und das Uebersinnliche aufeinander zu, und zwar in der Art, daß das erstere in dem letzteren aufgehend gedacht ist. Damit ist die allgemeinste Grundvoraussetzung jeglicher Mystik gegeben, insofern als diese Irdisches im Ueberirdischen aufzuheben bestrebt ist. Die Besonderheit der aus der Apokalyptik resultierenden liegt darin, daß sie die beiden Welten nicht, wie es die griechische und die mittelalterliche tun, in dem Bewußtsein des einzelnen Individuums zur Berührung kommen läßt, sondern sie ineinanderschiebt und dadurch für den Moment, wo die eine in die andere übergeht, eine objektive, zeitlich bedingte Mystik schafft. Sie kann aber nur für diejenigen gelten, die ihrer Bestimmung nach beiden Welten angehören. Die eschatologische Mystik ist prädestinatianisch.

Daß eine solche vor Paulus bestanden habe, ist nicht bekannt. Es ist anzunehmen, daß die Voraussetzung, unter der sie sich entwickeln konnte, erst durch Tod und Auferstehung Jesu gegeben wurden.

Aber die sakramentalen Tendenzen treten gleich in der Zukunfts-

erwartung, die zum Christentum führen sollte, zutage. Die gewöhnliche Ansicht geht dahin, daß erst Paulus das Mysterienhafte an Taufe und Abendmahl herangetragen habe. Sie ist durch nichts erwiesen. Woher wissen wir denn, daß diese Handlungen vor ihm bloß symbolische Akte waren? Wer die synoptischen Notizen über die Taufe Johannis auf sich wirken läßt, muß anerkennen, daß diese nicht nur ein Symbol der Reinigung in der Buße ist, sondern an sich die Errettung irgendwie garantieren soll. Der Vorgang aber, der etwas gibt und bewirkt, ist als Sakrament anzusehen.

Die Art, wie Paulus von der urchristlichen Taufe und vom Herrenmahl redet, erweckt nicht den Eindruck, als ob er das Wirkungskräftige der Handlung erst neu behauptete, sondern vielmehr als ob er es als etwas Gegebenes und Selbstverständliches voraussetzte. Dies würde zu der Beobachtung stimmen, daß schon die Taufe Johannis, die dann die urchristliche aus sich hervorgehen ließ, als Sakrament gedacht war.

Ob das Abendmahl schon in der Absicht Jesu den Teilnehmern etwas verlieh oder erst im Urchristentum zum Sakrament wurde, bleibe noch unentschieden.

Daß die gesteigerte eschatologische Erwartung zu sakramentalen Anschauungen gelangen kann, ist an sich begreiflich. Diejenigen, die unmittelbar vor der hereinbrechenden Herrlichkeit stehen, müssen ein Verlangen danach tragen, für ihre Person zur Gewißheit der Teilnahme an derselben zu kommen und sich greifbare Garantien für die „Errettung" aus dem kommenden Gericht anzueignen. Der Begriff der „Zeichnung" und „Versiegelung" spielt in der Apokalyptik eine gewaltige Rolle. Entsprechende Veranstaltungen sind geradezu ein Produkt jeder intensiven Zukunftserwartung.

Es ist also überaus wahrscheinlich, daß der Täufer und das Urchristentum eschatologische Sakramente geschaffen haben, die Paulus als bestehend und beglaubigt nur zu übernehmen hatte.

Die Tragweite dieser Feststellungen und Erwägungen muß sich an den Aussagen der Briefe erweisen. Inwieweit es möglich ist, das Hervorgehen der Mystik und Sakramentslehre aus dem eschatologischen Glauben des Apostels aufzuzeigen, läßt sich von vornherein nicht übersehen. Sicher ist nur das eine, daß es keinen andern Weg zur Erklärung gibt als den, der von der Peripherie seiner Zukunftserwartung zum Zentralgedanken seiner „Theologie" führt. Alle anderen Deutungen hängen in der Luft.

Die bisherige Theologie stand den Religionsgeschichtlern ratlos gegenüber. Sie konnte ihre Resultate nicht als richtig anerkennen. Aber sie war andererseits auch nicht in der Lage, die Mystik und die

sakramentalen Anschauungen Pauli zu erklären, weil sie die Möglichkeit, daß sie aus dem jüdisch-urchristlichen Zukunftsglauben geflossen sein könnten, nicht in Erwägung zog. So blieb ihr nichts übrig, als sich mit der neuen Forschung in einen wenig rühmlichen Guerillakrieg einzulassen und mit ihr über die einzelnen Stellen und Aussprüche herumzustreiten. Erst die Annahme, daß die Lehre des Apostels einheitlich, einfach und ausschließlich eschatologisch sei, setzt sie in Stand, eine plan- und aussichtsvolle Offensive zu ergreifen.

Aus seinen allgemeinsten Anschauungen muß erklärt werden, wie der Apostel zu dem Paradoxon kommt, daß die Gläubigen mit Christo in Gemeinschaft stehen, mit ihm Tod und Auferstehung erleben und zur neuen, von der Fleischlichkeit befreiten Kreatur werden. Mit der Behauptung, daß diese Aussagen naturhaft gemeint seien, ist noch nicht viel erwiesen. Der zureichende Grund ihrer Realität muß dargetan werden. An sich und aus sich heraus sind sie nicht erklärlich. Was man über Solidarität Jesu mit der Menschheit vorgebracht hat, ist bei weitem nicht genügend, um etwas davon begreiflich zu machen, besonders da es sich für Paulus nicht um Christus und die Menschheit, sondern um diesen und die Erwählten handelt.

Der Fehler der bisherigen Erklärungsversuche liegt darin, daß sie von der einfachen Tatsache des Todes und der Auferstehung Jesu direkt auf dasjenige schließen wollen, was sich an den Gläubigen ereignen soll. In Wirklichkeit kann nur ein allgemeines Geschehen in Frage kommen, das in der dem Ende unmittelbar vorhergehenden Zeit an Jesus und den Gläubigen als einer zusammengehörigen Menschheitskategorie Sterben und Auferstehen wirkt und die Zukunft in die Gegenwart vordatiert. Für das, was am Herrn und den Erwählten geschieht, muß irgendwie ein Hauptnenner zu finden sein, in welchem die beiderseitig in Frage kommenden Kräfte aufgehen. Weil die an Christus wirkenden zuerst offenbar werden, kann Paulus seine Theorie so aussprechen, daß er die Gläubigen in und mit ihm gestorben und auferstanden sein läßt.

Die in Frage kommende allgemeine Tatsache muß in der Besonderheit der Weltlage zwischen dem Tode Jesu und seiner Parusie gegeben sein. Der Apostel konstatiert ein Ineinander des noch natürlichen und des schon übernatürlichen Weltzustandes, das an Christus und den Gläubigen als ein offenes oder verborgenes Wirken von Sterbens- und Auferstehungskräften real wird ..... und zwar an ihnen allein. Die Lehre von dem Tod und der Auferstehung Jesu und die Mystik der Erlösung sind miteinander kosmisch bestimmt.

Es genügt jedoch nicht, die Mystik und die mit ihr verbundene

Sakramentslehre zu erklären. Zum Problem des Paulinismus gehören noch einige Einzelfragen, die bisher keine Lösung gefunden haben. Es handelt sich vornehmlich um das Verhältnis des Apostels zum historischen Jesus, seine Stellung zum Universalismus und zum Gesetz und seinen Ausgleich zwischen Prädestinations- und Sakramentslehre.

Werden sich die bisher unfaßbaren Anschauungen ebenfalls aus der Besonderheit der Weltlage zwischen Tod Christi und Parusie erklären? Man beachte, daß der Apostel seine Behauptungen weder für vorher noch für nachher, sondern einzig und allein für diese kurze Zeitspanne aufstellt. Also werden sie in ihr begründet sein.

Paulus muß mehr von Jesus wissen, als er in seiner Unterweisung und Verteidigung benutzt. In seinem Tun liegt System. Er beruft sich auch da nicht auf den Meister, wo es unumgänglich geboten scheint, wie in der Ethik und der Lehre vom Wert seines Todes und seiner Auferstehung, und erklärt prinzipiell, daß der Christus nach dem Fleisch für ihn nicht mehr in Betracht komme. Die psychologischen Erklärungen bleiben weit hinter diesen Tatsachen zurück. Es ist, als ob er annähme, daß von der jetzigen Weltperiode keine Verbindung zu derjenigen führt, in welcher Jesus lebte und lehrte, und der Ueberzeugung wäre, daß nach Tod und Auferstehung des Herrn Voraussetzungen vorliegen, die in ihrer gänzlichen Neuheit alles, was er lehrte, außer Kraft setzen und zu einer neuen Grundlegung der Ethik und weitergehenden Erkenntnissen über seinen Tod und seine Auferstehung drängen.

Aehnlich steht es mit des Apostels Anschauung über Universalismus und Gesetz.

Zum Universalismus ist er nicht durch Erfahrungen mit den Heiden geführt worden. Auch ist sein Gedanke nicht der, daß es erlaubt sein soll, auch außerhalb Israels zu missionieren. Er vertritt die These, daß jetzt eine dringende Notwendigkeit besteht, das Evangelium hinauszutragen. Unter dem Zwange dieses Gedankens wird er der Apostel der Griechen.

Den zureichenden Grund für diese Anschauung findet er in der besonderen Weltlage zwischen Tod und Parusie Christi. In ihr sind die Voraussetzungen gegeben, auf Grund deren den Heiden die Teilnahme an der Prärogative des Volkes Israel offen steht, ohne daß sie durch Uebernahme des Gesetzes und seiner Zeichen in den Verband desselben einzutreten haben. Dabei ist des Apostels Meinung nicht die, daß sie es nicht brauchen. Sie dürfen es nicht, bei Verlust der Seligkeit.

Seit Ritschl legen es die Vertreter der Dogmengeschichte darauf an, das Problem des Gesetzes bei Paulus zu verdunkeln und die Theo-

logie auf Pfaden der Bequemlichkeit zu führen. Sie behaupten, daß es sich um eine rein praktische, die eigentliche Lehre nicht berührende Frage gehandelt habe. Mit dieser Auskunft zogen sie sich Baur gegenüber aus der Verlegenheit. Es wäre an der Zeit, sie aufzugeben.

Wenn Paulus verkündet, die Hellenen brauchten sich dem Gesetz nicht zu unterwerfen, so ist er dazu nicht durch die Erfahrung gebracht worden, daß dies vernünftig und praktisch sei. Er befreit sie, weil die Konsequenzen seiner Lehre es ihm aufzwingen. Wie Jesus darüber gedacht hat, ist ihm gerade so gleichgültig, wie seine Meinung über das Recht der Predigt an die Heiden. Die besonderen Voraussetzungen der Zeit zwischen seinem Tod und seiner Parusie verbieten eine Ausdehnung des Gesetzes auf die Gläubigen außerhalb Israels. Andererseits aber gebieten sie, daß die Gläubigen aus dem erwählten Volk es weiter üben wie bisher. Den Satz von der Außerkraftsetzung des Gesetzes meint Paulus nie so, daß daraus eine totale Aufhebung für alle Gläubigen gefolgert werden darf. Es ist zu Tode getroffen, besteht aber noch äußerlich bis zur Parusie. Für diese Spanne Zeit wird die Parole ausgegeben, daß wer darunter stand, es weiter beobachten solle, wer davon frei war, sich unter keinen Umständen darunter begeben dürfe. Aus ein und derselben Tatsache werden zwei diametral entgegengesetzte Folgerungen gezogen. Also verlangt es die Eigenart der Zeit!

Wie gehören Prädestination und Sakramente zusammen? Warum bedürfen die Erwählten der letzten Generation einer Veranstaltung, die für die aus den früheren Geschlechtern nicht in Betracht kommt? Auch dies muß in der Eigenart der Zeit beschlossen sein. Logisch bleibt nur die Annahme übrig, daß der besonderen Veranstaltung eine besondere, über die gewöhnliche hinausliegende, mit der Erwählung als solcher gegebene Seligkeit entspricht, die dem letzten Geschlecht vorbehalten ist und anders als durch Taufe und Abendmahl nicht erworben werden kann. Worin aber besteht sie?

Alle diese Fragen sind, wie die Mystik, aus den eigenartigen Voraussetzungen der Periode vom Tode Jesu bis zur Parusie zu verstehen und zu beantworten. Die Gesamtheit der Aussagen muß sich auf ein und dieselbe Grundtatsache zurückführen lassen. Damit ist gegeben, daß von der „Einzigartigkeit des Erlebnisses zu Damaskus" und dem Psychologisieren über Pauli „religiöse Erfahrung", vom Vergeistigen und Modernisieren, vom Unterscheiden zwischen „Religion" und „Theologie", vom Auf- und Zudecken von Widersprüchen und Antinomien und was dergleichen Virtuosenkünste mehr waren, fernerhin nicht mehr die Rede sein kann.

Alle Erklärungen, die die Lehre als etwas Subjektives im Apostel entstehen lassen, sind von vornherein falsch. Nur diejenigen, die sie objektiv aus den elementaren Tatsachen des primitiv-eschatologischen Glaubens herzuleiten suchen, sind in Erwägung zu ziehen. Historisch ist die Deutung, welche dartut, daß ein Mensch, der an Tod und Auferstehung Jesu und seine unmittelbar bevorstehende Parusie glaubte, damit schon in der Lage war, die Gedanken des Heidenapostels und seine Folgerungen begreifen zu können und logisch anerkennen zu müssen.

Das letzte, was die Lösung leisten muß, ist die Erklärung der rätselhaften Stellung, die die nachfolgenden Generationen zum Heidenapostel einnehmen. Sie kennen ihn, stehen aber nicht unter seinem Bann. Er hat nicht Schule gemacht. Die Theologie eines Ignatius und eines Justin knüpft nicht an ihn an. Hier liegt mehr vor als ein einfaches Uebersehen. Wenn diese Theologen nicht auf ihn zurückgreifen, wo er doch wie ein Riese unter ihnen steht, so muß es daran liegen, daß sie es nicht können und durch die Entwicklung der Dinge auf ganz andere Bahnen geführt worden sind.

Irgendwie müssen die Voraussetzungen, unter welchen er sein System schuf, für sie nicht mehr erschwinglich sein. Sie stehen zwar noch in der Zeit zwischen Tod und Parusie Jesu, können sie aber nicht mehr so ausdeuten, wie der Heidenapostel es tut. Warum vermögen sie nicht mehr, die Kräfte spielen zu lassen, die er als wirksam annimmt, wenn er alles auf den Vorgang des Sterbens und Auferstehens des Herrn und der Gläubigen zurückführt? Welche Voraussetzung ist hinfällig geworden? Sollte es daran liegen, daß die Intensität der eschatologischen Erwartung so nachgelassen hat, daß die mit ihr gegebene Mystik sich nicht mehr aufrecht erhalten läßt?

Die Ultra-Tübinger verlangten von der Theologie, sie müsse beweisen, daß der canonische Paulus und seine Briefe in das Urchristentum gehörten, und taten Recht daran.

Auf literarischem Gebiete ist die Frage nicht auszutragen, da nur das Selbstzeugnis der Briefe vorliegt, das durch andere Angaben weder zu bekräftigen noch zu erschüttern ist.

Beweis und Gegenbeweis sind nur aus dem Inhalt zu führen. Die Forschung, gegen die sich Steck und van Manen richteten, konnte ihnen nichts Stichhaltiges erwidern. Ihr Paulinismus war so kompliziert, hellenisiert und modernisiert, daß er zur Not in theologischen Lehrbüchern, nicht aber im Urchristentum unterzubringen war. Die Erklärung hingegen, die zeigt, daß das System des Heidenapostels aus den elementarsten eschatologischen Prämissen erwächst, und die zugleich

begreiflich macht, warum die folgende Generation auf der von ihm betretenen Bahn nicht weitergehen kann, hat seine Urchristlichkeit und, in diesem Sinne, auch die „Echtheit" der Hauptschreiben bewiesen. Die Möglichkeit, daß sie „urchristlich" und doch nicht vom historischen Heidenapostel geschrieben sein könnten, kommt kaum ernstlich in Betracht.

Wer diese Lösung durchführt, ist der wahre Schüler Baurs, ob er sich in Auffassung und Resultaten auch noch so weit von ihm entfernt. Indem er die für die Schreiben in Frage kommende Zeit nach inneren Merkmalen eindeutig bestimmt und alle andern Möglichkeiten ausschließt, übt er im Sinne des Tübinger Meisters „positive Kritik" und rechtfertigt ihn vor den Widersachern, gegen die er selbst den Mund nicht mehr auftun konnte.

Freilich könnte es sein, daß diese „positive Kritik" denen, die auf alsbald dogmatisch und homiletisch ausmünzbare Ergebnisse sehen, arg „negativ" vorkommt. Das hat aber nichts zu bedeuten. Es ist das Los der Kleingläubigen der Wahrheit, daß sie als echte Petriner römischer und protestantischer Observanz jammernd da versinken, wo die an den Geist glaubenden Pauliner auf dem Meere der Ideen ruhig und sicher einherschreiten.

Namen-Register.

366580

~~Schweitzer~~

Geschichte der Paulinischen forschung.....

OCT 12 1951	OCT 20 1951
DEC 8 195[illegible]	JAN [illegible] 1954
[illegible] 1 2 195[illegible] Racine	MAR 9 1954
JAN 14 195[illegible]	JAN 22 1958
[illegible]	INTERLIBRARY LOAN [illegible]